MANUEL GARCÍA MORENTE

LA FILOSOFÍA DE HENRI BERGSON



HUNAB KU

PROYECTO BAKTUN

MANUEL GARCÍA MORENTE

LA FILOSOFÍA DE HENRI BERGSON

CLAUDIO GARCÍA & CIA. — EDITORES
CALLE SARANDI, 441
MONTEVIDEO

1

LA INSPIRACIÓN

EL renombre de que goza M. Bergson (1) como escritor y conferenciante, es casi tan grande como el de filósofo. A sus clases semanales del College de France asiste un público mundano y copioso que acaso busca más la emoción estética que la intelectual. No creo que este género de éxito sea entera-

(1) M. Henri Bergson nació en París, el 13 de Octubre de 1859. Hizo sus estudios de segunda enseñanza en el liceo Condorcet, obteniendo las más altas distinciones. Vaciló entre el camino de las letras y el de las ciencias, y se decidió, por fin, a opositar al ingreso en la Escuela Normal Superior, sección de letras. Ingresó en 1878, y salió, en 1881, con el título de agregado de filosofía. Fue profesor en el liceo de Angers; luego, durante cinco años, en el de Clermont-Ferrand, en cuya Universidad fue encargado de conferencias filosóficas. En esta ciudad compuso su tesis doctoral, el **Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia.** En 1888 explicó filosofía en el College Rollin, de París y luego en el liceo Henri IV, en donde preparó al ingreso en la Escuela Normal Superior a numerosas generaciones de estudiantes. En 1908 fue nombrado profesor en la Escuela Normal Superior, y dos años después, en el College de France, el más alto instituto docente de la vecina nación. Desde entonces no ha dejado de profesar la filosofía en ese elevado centro, acudiendo a sus lecciones

mente del agrado del pensador. Suele ir acompañado de una comprensión escasa de la doctrina misma. Pero se explica por la naturaleza de la inspiración filosófica que anima el pensamiento de M. Bergson. La filosofía, según él, tiene afinidades radicales con el arte. "La filosofía, según mi concepto, se acerca más al arte que a la ciencia... La ciencia no da de la realidad más que un cuadro incompleto, o más bien fragmentario; aprehende lo real por

el público *más* selecto, atento y reverente que pueda imaginarse. Es miembro de la Academia Francesa.

He aquí los títulos de algunas de sus obras principales:

Essai sur les données immédiates de la conscience. París-Alcan.

Matiere et mémoire. Essai sur la relation du corps avec l'esprit. París-Alcan.

Le Rire. Essai sur la signification du comique." París-Alcam.

L'Evolution créatrice. Paris-Alcan.

L'effort intellectuel. Artículo en la **Revue Philosophique.** Enero de 1902.

Introduction a la Métaphysique. Artículo en la R**evue de Métaphysique et de Morale.** Enero, 1903.

Le paralogisme psycho-physiologique. Comunicación al Congreso de filosofía de Ginebra en 1994, publicada en la **Revue de Métaphysique et de Morale,** en Noviembre de 1904.

L'intuition philosophique. Comunicación al Congreso de filosofía de Bolonia en 1911, publicada en la **Revue de Métaphisique et de Morale,** Julio de 1911.

La perception du changement. Conferencias pronunciadas en la Universidad de Oxford, en Mayo de 1911.— Publicadas en un volumen, Oxford - Londres, 1911.

L'Ame et le corps. Conferencia dada en París, en la Sociedad **Foí et Vie,** el 4 de Mayo de 1912, publicada en el volumen **Le matérlalisme actuel.** París - Flammarion, 1913.

medio de símbolos que son forzosamente artificiales. El arte y la filosofía únense, en cambio, por la intuición, que es la base común de ambos. Yo diría que la filosofía es un género, y las diferentes artes sus especies". (Interview del París - Journal del 11 de Diciembre de 1910). Esta concepción de la filosofía, o más bien de la metafísica, respondía a necesidades, muy hondamente sentidas, del espíritu contemporáneo. Por eso, más que por la belleza de la expresión, ha cundido tan rápidamente la filosofía bergsoniana. Su influencia se ha extendido sobre toda la filosofía moderna. En Francia, una serie de eminentes discípulos trabaja por desenvolver en varias direcciones las doctrinas de su maestro. En los países anglo-sajones, un gran número de psicólogos, seducidos por William James siguen los derroteros que señalara este pensador, hondamente influido, según propia declaración, por la lectura y el estudio de Bergson. En Alemania, se ha comentado y discutido con pasión la doctrina nueva, y el profesor Paul Natorp ha dedicado todo un capítulo de la última edición de su Psicología a exponer y criticar las tesis de Bergson.

Y no es sólo en la filosofía. La influencia del pensamiento bergsoniano se extiende allende los límites de la pura especulación e invade otros terrenos. La ciencia biológica, en alguna de sus ramas, como la patología nerviosa, utiliza ya ciertas ideas de M. Bergson. Una revista alemana neo-vitalista inscribe como su lema un pensamiento de Bergson. Muchos teóricos de la propaganda social, por ejemplo Sorel, adoptan gran parte de sus concepciones. El movimiento religioso neo-católico, en Francia, se

encuentra grandemente favorecido por la nueva filosofía, según declara M. E. Le Roy, uno de sus principales directores. El arte, por último, en sus recientes manifestaciones de simbolismo e impresionismo musical, poético y plástico, conviene a la perfección con una filosofía que eleva la intuición por encima del concepto, y que descubre, en el fondo del alma humana, una esencial movilidad, una continuidad indivisa, una especie de contaminación sentimental de los estados psíquicos unos por otros. Léanse estas palabras de Augusto Rodin, en su libro El Arte: "El artista es el que dice verdad, y la fotografía miente; porque, en la realidad, el tiempo no se detiene... El pintor o el escultor, al mover sus personajes, figura el tránsito de una posición a otra, e indica cómo, insensiblemente, la primera pasa a la segunda. En su obra se puede discernir una parte de lo que fue, y se descubre también, en parte, lo que va a ser." Estos pensamientos tienen todo el sello de la inspiración bergsoniana.

¿Cuáles son las raíces de esta inspiración?

Durante los siglos XVII y XVIII el espíritu humano usó de la razón y del intelecto hasta el empacho. Descartes definía el alma por la inteligencia. El sentimiento fue considerado como un pensamiento confuso, un pensamiento inferior. En el arte, aspiración hacia lo claro y lo definido, hacia la intelectualización de las emociones. En la moral, nivelación de las costumbres y creencias, en nombre de la unidad del ser humano. En la política, ruptura con la tradición y establecimiento de un régimen nacional. En la historia, ignorancia de la idea de evolución y cambio. En la metafísica, aspiración a

demostrar matemáticamente el absoluto. Por todas partes, y en todos los órdenes, tendencia matemática, tendencia a sentir, a querer, a vivir, a obrar conforme a los cánones y categorías de la razón.

Este intelectualismo recibió ya un duro golpe con la filosofía kantiana. Esta filosofía tuvo por objeto principal limitar las esferas de ejercicio de la actividad humana, descubriendo las leyes propias de cada una. No debe confundirse la ciencia teórica con la moral ni con el arte. Si en aquélla es productor el intelecto, en la moral, en cambio, lo es la voluntad, y en el arte el sentimiento. Al absoluto que la metafísica quería demostrar matemáticamente, no podemos llegar por la razón, sino por otra actuación del espíritu, por la fe acaso, por el sentimiento, o renunciar del todo a conseguirlo.

Prodújose una reacción anti-intelectualista que lleva el nombre de romanticismo. El romanticismo es, en general, la afirmación del sentimiento sobre el pensamiento. Las filosofías románticas —Hegel, Schelling, Fichte— tienen todas un acentuado carácter estético. Si la razón, en sus pasos científicos y metódicos, es incapaz de salir de lo relativo, ayudémosla con el sentimiento, con la intuición genial, y conseguiremos superar la ciencia y restablecer, aunque en otras bases, la antigua metafísica. El intelecto en su marcha lenta de objeto a objeto, se pierde forzosamente en un proceso infinito, sin conseguir nunca agotar la realidad toda. La intuición intelectual, en cambio, nos da súbitamente el ser; luego, sólo hace falta construirlo en sistema, siguiendo, de arriba hacia abajo, el camino que la

ciencia, de abajo hacia arriba, necesitaría una eternidad para recorrer.

Pero estas construcciones sistemáticas se evidenciaron pronto como frágiles y quebradizas, porque eran artificiales y puramente poéticas. Las ciencias positivas, mientras tanto, beneficiandose de algunas ideas exactas producidas por el romanticismo —la idea de la evolución, por ejemplo—, fueron progresando de modo asombroso, precisamente por la seguridad, la objetividad de sus métodos. Y esos progresos se hicieron visibles y tangibles desde el momento en que penetraron en la vida por medio de las múltiples y maravillosas aplicaciones prácticas. La ciencia positiva triunfaba con estruendo sobre la metafísica. La inteligencia recobraba su puesto preeminente. Hacia la mitad del siglo XIX señálase un nuevo intelectualismo, semejante al del siglo XVIII. No se habla ya de la razón; pero se invoca la ciencia.

Hay, sin embargo, en esta diferente terminología, más que una simple diferencia de nombre. La razón y la ciencia no son una misma cosa. La razón es la inteligencia orgullosa de sí misma, acometedora y emprendedora de las más altas hazañas; la razón es el razonamiento, ante el cual nada se detiene y que, en su paso majestuoso, aspira a alcanzar el absoluto saber. La ciencia, en cambio, es una razón disminuida, humillada, curada de su tradicional orgullo, sumisa a la observación y al experimento, recluida en los límites de la relación y del fenómeno. Entre el intelectualismo racionalista y el intelectualismo cientificista, hay esta esencial diferencia, que aquél cree poder aspirar con la razón a conocerlo todo en su esencia eterna, mientras que éste, sabiendo la im-

posibilidad de tal empresa, renuncia a esos ensueños y se recluye en el laboratorio.

Desgraciadamente, esta reclusión no fue completa. El intelectualismo de los científicos no se contenta con renunciar a la construcción metafísica; subrepticiamente se ha ido él también haciendo dogmático. Como los métodos que emplea son fructíferos cuando se aplican a los objetos convenientes, ha ido formándose la creencia de que son aplicables a todos los objetos, y más generalmente, de que son los únicos posibles de aplicar. El intelecto, no sólo se ha recluido en el laboratorio, sino que ha pretendido recluir en él también al espíritu todo. El modo de pensar científico aspiraba a extenderse a la vida entera y a sujetar a sus procedimientos toda la actividad humana. Tal es la esencia del positivismo: la inteligencia renuncia al absoluto, pero es para, recabar un dominio despótico sobre todo lo humano.

Contra esta sequedad estadística y matemática ha protestado en mil modos el alma contemporánea. Un anhelo de espiritualidad pura se ha manifestado. No está hecha la historia de estas rebeliones; pero es cosa que salta a la vista, con cuánto afán, *con* qué impaciente fervor se han ido acogiendo las producciones diversas en donde la rebelión se expresaba audazmente. No me refiero a esas voces hueras que han ido, a veces, proclamando tontamente una supuesta bancarrota de la ciencia. No ha habido tal bancarrota, y el olvido en que yace un Brunetiére, por ejemplo, a nadie puede extrañar hoy. No se trata de acabar con el dogmatismo en todos sus aspectos, y también en su aspecto pseudo-científico.

Esto lo ha sentido la juventud de todos los países

cultos, y ha devorado con avidez aquellas producciones en que se manifestaba una honda fe en el poder original y creador del hombre genial: Carlyle, Nietzsche, Emerson, Guyau. Estetismo, se dirá quizá despreciativamente. No; humanismo, culto del espíritu, de la originalidad y fecundidad del espíritu, anhelo vago de una metafísica nueva que, sin negar la validez del pensamiento metódico, salve y conserve las nobles aspiraciones del alma humana. El romanticismo no ha muerto; no puede morir, porque es tan viejo como la humanidad misma y tan eterno como ella. La generación presente —antes y después del paréntesis sangriento— aspira a una integración dé los valores enemigos. El verdadero espíritu clásico no consistirá en negar, sino en colocar en su conveniente puesto el afán romántico y metafísico. La filosofía de M. Bergson tiene su origen en un empeño semejante.

Ese anhelo y esa protesta llegaron ya hace algún tiempo hasta nosotros. Me atrevería a decir que la que hemos dado en llamar generación del 98, sintió hondamente esas inquietudes. Todo el mundo entonces leía a Nietzsche y a Carlyle. Todo el mundo apreciaba el hombre más que las cosas, el espíritu más que la materia, buscando al hombre en las cosas y al espíritu en la materia. Un Baroja, por ejemplo, ¿qué es sino el desprecio de lo convenido y aun de lo conveniente, en aras de la pura llama, que arde en el pecho de un hombre original? Por otro lado, Azorín desentraña con sutileza en las viejas ruinas, en los paisajes yertos, en el libro apolillado, en los vetustos caserones sombríos, en los jardines soleados, el espíritu de la raza y la ráfaga de vida que

perdura más allá del tiempo como el latido de una tradición moribunda. Unamuno, en fin, como un Proteo del alma, cultiva en sí mismo una superabundancia de creación, y negando en cada instante lo que acaba de concretar y materializar de su pensamiento, afirma con tanta mayor fe lo que en el fondo únicamente le interesa, la juventud perenne y la inagotable fecundidad de su brote espiritual.

La filosofía de M. Bergson responde a ese difuso y confuso anhelo de espiritualidad que caracteriza el ocaso del siglo XIX. Por una parte, detiene la creencia positiva, limita el intelecto en sus pretensiones de absoluto dominio; por otra parte, descubre y utiliza una nueva actividad psíquica, la intuición, para restaurar sobre nuevas bases y con sentido original la venerable labor de la metafísica.

2

EL OBJETO DE LA FILOSOFÍA

SOSTIENE el positivismo que la filosofía carece de derecho a la existencia: no posee ni un objeto real propio que conocer, ni un método seguro y fructífero que aplicar; los problemas que ha venido estudiando, desde su nacimiento, son, o problemas ficticios o problemas insolubles, y en ningún caso vale la pena ocuparse de ellos. Como consecuencia, los métodos empleados para resolverlos han de ser forzosamente ineficaces.

Examinemos de cerca estas afirmaciones. En primer lugar, ante un problema ficticio hay siempre una postura posible: la de mostrar que el problema es efectivamente artificial y cuál o cuáles son las cuestiones reales implicadas en él. Esta es ya una manera de resolverlo. El positivismo, empero, no se aviene a practicarla. En cambio, cuando afirma que los problemas filosóficos son insolubles, demuestra este aserto suyo, y la demostración que nos da es realmente sencilla y probante. La inteligencia, dice, no conoce más que relaciones. Es, por lo tanto, incapaz de aprehender lo absoluto. Ahora bien, los problemas de la metafísica se refieren al fin último, a la causa primera, a la esencia de las cosas, es decir, a lo absoluto; luego son inabordables para la

inteligencia. El razonamiento no deja, como se ve, nada que desear. Después de formulado no queda más recurso que callar y asentir. El filósofo se retira y el positivista se vuelve a su laboratorio. He aquí que la filosofía, como los dioses, ha muerto. Muchos pretendidos filósofos creyeron realmente en esa muerte y se comprimieron hasta el punto de pasarse la vida salmodiando, en todos los tonos, el razonamiento silogístico más arriba formulado. Era un espectáculo triste como un oficio de difuntos, repetido hasta la saciedad.

Era también un espectáculo cómico, porque la filosofía muerta estaba viva, y bien viva. Pronto lo hizo saber. De ello se encargaron los mismos científicos positivistas. Cayeron en la cuenta de una idea bien sencilla, la siguiente. Todo el razonamiento positivista descansa en una afirmación: la de que la inteligencia no puede conocer más que relaciones. Mas esta afirmación, ¿a qué ciencia pertenece? No es un teorema matemático, ni astronómico, ni físico, ni químico, ni biológico. Es, evidentemente, una proposición que pertenece a la lógica. ¡Ah!, pero la lógica, de tiempo inmemorial, es una disciplina filosófica. Era, pues, la filosofía, una cierta filosofía, la que hablaba por boca de esos científicos poisitivistas. Pero, además, esa afirmación no es de una evidencia inmediata. Necesita pruebas, y estas pruebas no pueden salir más que de un estudio que realicemos sobre el proceso seguido por las operaciones intelectuales, es decir, de la psicología. He aquí otra disciplina que, de tiempo inmemorial, vale como filosófica. Los científicos positivistas, para ser positivistas, tuvieron que hacerse psicológicos. Pero

como no querían hacerse filósofos, inventaron una cosa nueva: la psicología fisiológica o experimental, que decoraron con el nombre de científica, adjetivo que, en su lengua, significa: única verdadera.

La psicología fisiológica o experimental es, pues, el baluarte del positivismo. De ella parten todas las afirmaciones relativistas en la lógica, en la ética, en la estética. Y como esa psicología se niega a admitir el nombre de filosofía, como adopta actitudes de laboratorio y maneja aparatos de medición, pueden sus adeptos afectar tranquilamente el desprecio de la especulación y sostener que su psicología es tan ciencia positiva como pueda serlo la física o la química. Pero, en realidad, esa psicología fisiológica o experimental está lejos de ser una ciencia positiva y exacta. Algunos ensayos felices y tal cual resultado, muy vago y general, en evidente desproporción con el aparatoso estruendo que se ha hecho resonar, no bastan para justificar aquel calificativo. La verdad es que, en el fondo del positivismo, se oculta un sistema dogmático bien definido y que podría contenerse en las proposiciones siguientes: 1.ª La ciencia es el conocimiento de la realidad por medio de la medida, de la experiencia y de la observación; es decir, que las matemáticas aplicadas a las sensaciones que el mundo nos envía, nos permiten descubrir las leyes del universo. 2.° No hay más conocimiento verdadero que el obtenido por los métodos anteriormente dichos. 3.° La lógica, la ética, la estética, son partes de la psicología, las partes que estudian cómo el hombre piensa, cómo quiere, cómo siente. 4.° La psicología es una ciencia positiva y verdadera desde el momento en que aplica

los métodos de experimentación y observación (psicofisiología), y desde el momento en que se somete a la medida (psico-física). 5.° Todo supuesto conocimiento filosófico o metafísico es una fantasía más o menos bella, ya que no usa de la medida, de la experimentación, de la observación.

Pronto se advierte que las dos proposiciones fundamentales son la tercera y la cuarta. Sobre ellas descansa todo el edificio, puesto que si la lógica, la ética y la estética pudieran constituirse independientemente de la psicología, habría un conocimiento filosófico no basado en la experimentación y en la medida. Por otra parte, si la cuarta proposición fuese falsa, si la psicología, por la naturaleza misma de su objeto, no pudiera hacer uso de los métodos experimentales, también entonces tendría que constituirse con métodos distintos de los sacrosantos y únicos salvadores. Y, en efecto, la reacción filosófica contra el positivismo ha seguido uno de estos dos caminos: o el objeto propio de la filosofía se ha encontrado en el conocimiento (lógica), en la moral (ética), en el arte (estética), o el objeto de la filosofía se ha encontrado en realidades que no son accesibles a los métodos positivos, como el alma (psicología), y, en general, el sentido y significación de la vida. La primera dirección es la del idealismo crítico. La segunda es la del pragmatismo, y, particularmente, la de M. Bergson.

Expliquemos brevemente la posición idealista. He aquí un obrero que está trabajando en un taller. Suspende su labor y *se* pone a reflexionar sobre lo que está haciendo. ¿Para qué trabaja? ¿Cómo trabaja? ¿Por qué trabaja? Esta es ya una actitud fi-

losófica. Podríamos definirla como una reflexión de segundo grado; el trabajo trabaja sobre cosas, el filósofo trabaja sobre el trabajo. Ahora bien, la actividad humana —la consciente y espiritual— se dirige en tres sentidos, principalmente. El hombre trata de conocer el universo, quiere descubrir los resortes recónditos que hacen moverse los objetos, los componentes de los cuerpos, las leyes a que obedecen los organismos en su proceso de vida. De estos conocimientos va sacando el hombre medios para mejor vivir, para acomodar la materia a sus necesidades y a sus gustos. El hombre, en suma, conoce y aplica sus conocimientos.

Pero, además de conocer, el hombre vive, y vive en sociedad. Esta vida suya se manifiesta en actos que influyen sobre los demás hombres. Estos actos conviene que se adapten a normas generales, a tipos de perfección que imaginamos o recibimos ya imaginados por nuestros padres. La Moral puede ser el nombre genérico que agrupe esta actividad de la vida social humana, expresada en el derecho, en la economía, en la religión, en la política.

Por último, un poderoso impulso de su naturaleza lleva al hombre a jugar, a gastar energías, sin otro fin que gastarlas; a complacerse con sensaciones que pongan su espíritu en conmoción y lleguen profundamente a las más recónditas estancias del alma. El Arte es la manifestación concreta de esta tendencia al gasto inútil y desinteresado de la energía espiritual.

Pues bien: como el obrero que suspende un tiempo su labor y reflexiona sobre ella, reflexionemos nosotros sobre el conocimiento, la moralidad y el arte.

Esa reflexión es la lógica, la ética, la estética; esa reflexión es la filosofía. Y no valga decir que la lógica, la ética y la estética son partes de la psicología. Porque a esas tres disciplinas no les interesa lo que sucede en cada mente, cuando ésta conoce, quiere o siente, sino lo que sea el conocimiento objetivo, lo que sea el querer objetivo, lo que sea el sentir objetivo. Así, la filosofía idealista propone un problema bien definido, en el cual el relativismo no puede morder, en modo alguno, porque si relativismo hay, ello se sabrá después de acometida la empresa filosófica, y no antes. Y esta filosofía no es de hoy: es, en realidad, el fondo último y común a todos los esfuerzos de la especulación, desde los eleáticos hasta el misino Comte, a través de Platón, Descartes y Kant.

Muy distinto es el objeto que M. Bergson propone a la filosofía. El error del positivismo ha consistido en temer que la filosofía quiera sustituirse a la ciencia. Diríase que dura todavía el miedo a Hegel. Ya hemos visto, al exponer en pocas líneas el sentido de la especulación idealista, cuán injustificado es ese temor. La filosofía del idealismo, lejos de querer suplantar la ciencia, aspira, ante todo, a penetrar en su estructura y a definir su alcance. Mas el bergsonismo, por su parte, tampoco es enemigo de la ciencia. ¿Quién puede serlo? El bergsonismo quiere simplemente completar la labor científica en aquellas partes de lo real, en donde la inteligencia no hace presa. Pero, ¿hay alguna porción de la realidad que sea inabordable a los métodos positivos? Uno de los grandes méritos originales de Bergson ha sido mostrar que, en efecto, existen vastas provin-

cias de la realidad, en donde no penetra nunca, en donde no puede penetrar la inteligencia discursiva. Muchos ingenios jóvenes de la anterior generación aspiraban vagamente, pero con vehemencia, a una conclusión semejante. Anhelábase, hacia el final del siglo pasado, que no fuera verdad eso de que todo es contable, medible y reductible a fórmulas; pedíase un auténtico metafísico que diera la batalla al positivismo. Bergson fue ese metafísico.

Hay, pues, realidades cuyo conocimiento no puede ser científico, sino exclusivamente filosófico. ¿Cuáles son éstas? En primer lugar, el alma, la vida interior del alma. La psicología, según Bergson, no puede ser una ciencia de cálculo y de medida, porque su objeto es rebelde al cálculo y a la medida. Tampoco puede ser una anatomía y fisiología cerebral, porque entre el cerebro y el espíritu no hay una equivalencia completa. El intento del positivismo para afianzar su dominio absoluto sobre la cultura humana, consistió en extender a la psicología los métodos de la física y de la fisiología. Es la proposición cuarta que citábamos más arriba. Bergson niega la verdad de esta proposición, y no sólo de hecho, sino de derecho. No sólo los resultados del intento son nulos o insignificantes, sino que la empresa es esencialmente irrealizable. La vida interior del alma es una movilidad continua. Si para conocerla le aplicamos las categorías científicas, forjadas para conocer la materia inmóvil, sólida y divisible, no haremos sino endurecer, materializar el alma, reducirla a un falso atomismo de estados de conciencia. Así obtendremos, para la psicología positivista, un objeto adecuado a sus métodos, pero

ese objeto será ilusorio y su irrealidad radical se evidenciará tan pronto como nos pongamos en contacto inmediato con la conciencia.

Pero el hombre no es lo único que vive en el universo. Con él y antes de él, viven una infinita variedad de seres, animales, vegetales, grandes, pequeños y hasta microscópicos. Una corriente inmensa de vida atraviesa el mundo material, y viene a culminar en el hombre, en el alma humana, que es la prolongación terminal, la suprema expresión de esa vida. También este aliento vital escapa por definición a los métodos de la inteligencia discursiva. La biología moderna está realizando los mayores esfuerzos por apoderarse de ese Quid esencialmente inaprensible, que es la vida. Esfuerzos vanos, porque su mayor éxito es adquirir noticia, ora de una forma nueva, ora de una función inédita, ora de una similitud original entre formas o funciones que parecían en absoluto inconciliables. Pero los métodos de la biología no consiguen descubrir más que lo que hay de material en la vida, lo que hay en ella de expresable en términos de extensión: formas, funciones, caracteres visibles. Mas no se puede confundir la vida con la concreción material en que se manifiesta, con la vestidura en que se encierra. La biología estudia a la perfección —perfección cada vez más grande en todos los sentidos— la ropa exterior e interior de los vivientes y averigua para qué sirve cada prenda. Pero a la vida misma no llega el escalpelo ni el microscopio. La vida es también movimiento indivisible y continuo, y el alma humana no es más que una etapa, la última y más intensa, de ese prodigioso aliento que comienza en el hu-

milde protoplasma y se esparce por toda la naturaleza en espléndidas creaciones.

El alma, la vida, he aquí, pues, los objetos de la filosofía bergsoniana. A la inteligencia científica, la materia, lo sólido, la extensión. A la filosofía, la vida, el espíritu, el movimiento indiviso de la intimidad psíquica. Para la ciencia, lo externo; para la filosofía, lo interno. Así, la filosofía completa la ciencia por el lado que la ciencia no puede conocer. La ciencia, enfocada sobre la materia y atenida a la inteligencia, tiene que limitarse a ir de un dato a otro dato, ligándolos todos por medio de leyes y relaciones, pero sacrificando la interioridad, la realidad plena de cada elemento del enlace. La filosofía, en cambio, prescinde de los enlaces y va recta a la cosa misma, penetrando en ella por medio de la intuición. Con esto se nos plantea el problema del método de la filosofía.

EL MÉTODO DE LA FILOSOFÍA: LA INTELIGENCIA

EL órgano del conocimiento científico es la inteligencia; sus métodos son la lógica, el análisis conconceptual y la experiencia sensible. El órgano de la filosofía es la intuición, y sus métodos, semejantes a los del arte, serán todos aquellos recursos que puedan expresar y sugerir, con la menor pérdida posible, la visión intuitiva de lo real.

Que la actividad de la inteligencia no puede servirnos para penetrar en los objetos propios de la filosofía, se comprende fácilmente, si pensamos que la inteligencia no conoce cosas, sino simples relaciones. La inteligencia es la facultad de los conceptos: Mas ¿qué es un concepto, sino la reunión, la síntesis de lo que una multitud de objetos singulares tienen de común o de parecido? El concepto de triángulo, por ejemplo, es el residuo, común a muchos objetos, que nos resta cuando los comparamos desde el punto de vista de la forma. Cuando decimos, por lo tanto, de un objeto que es un triángulo, no nos referimos, en realidad, al objeto mismo en su singularidad, en su puro ser, sino a la comparación establecida entre ese objeto y otros muchos semejantes. Por medio de los conceptos conocemos,

pues, un aspecto de las cosas, el aspecto general a todas ellas, lo que todas ellas tienen de común. Ese aspecto es lo que llamamos lo abstracto. En efecto, hacer un concepto es, por definición, juntar lo común y prescindir de lo peculiar a cada objeto, hacer abstracción de ello. Conocimiento intelectual es conocimiento abstracto, conocimiento de relaciones.

Se nos dice en la lógica que el concepto es el órgano de que nos servimos para aprehender lo concreto y lo singular. Esto es muy exacto. Pero examinemos de cerca esa aprehensión de las cosas particulares. ¿En qué consiste? Consiste en que, colocados ante una cosa nueva, hacemos una separación entre los elementos ya conocidos y los elementos inéditos. Los ya conocidos no nos causan ninguna sorpresa, ninguna emoción. Poseemos un concepto en donde situarlos; se parecen a lo ya visto; cumplen, obedientes, con lo que esperábamos de antemano. Los elementos ya conocidos son los que menos pertenecen a la cosa nueva; no es por ellos por lo que decimos que la cosa es nueva para nosotros. La novedad de la cosa se halla en los elementos inéditos. Estos, en cambio, nos desconciertan. No se parecen a nada, nunca los habíamos visto ni nada semejante habíamos percibido. Así es que carecemos de concepto para ellos; no podemos decir lo que son, porque no hay en nuestra inteligencia ningún predicado posible para esos sujetos. Por eso los declaramos incomprensibles, absurdos, y no descansamos hasta que una observación más minuciosa, una revista más completa de conceptos anteriores nos permita colocarlos también en los marcos intelectuales. Pero este esfuerzo de comprensión no tiene, no puede te-

ner nunca un éxito pleno; siempre hay en una cosa singular algo puramente suyo, incomparable, inefable, por tanto, e incomprensible. Los filósofos suelen decir de ese algo que es lo absoluto y que nuestra inteligencia no lo puede alcanzar, precisamente porque ese algo es del todo simple y singular.

En efecto, la inteligencia no puede conocer más que lo comparable, lo divisible, lo visible; en una palabra: el fenómeno. Pero esto vale tanto como decir que la inteligencia no comprende más que el exterior de las cosas, y no su interior. Sea, por ejemplo, un movimiento que hago con el brazo. ¿Qué es lo que la inteligencia conoce de este movimiento? Una serie de posiciones en el espacio. Esto es el movimiento del brazo para cualquier otro. Pero para mí, que lo realizo, el movimiento del brazo es un acto simple, algo inefable y que no puedo expresar con palabras ni conceptos. Para cualquier otro, para una inteligencia, el movimiento del brazo, bien mirado, es un misterio, porque para recorrer el espacio recorrido habrá tenido que pasar por una infinidad de posiciones. Este infinito no es otra cosa que la incapacidad confesada de la inteligencia para aprehender un acto simple en su simplicidad, en su interioridad. El intelecto para poderlo introducir en sus marcos, en sus conceptos, necesita desplegarlo en el espacio y en el tiempo, exteriorizarlo y materializarlo. El intelecto no se mueve a gusto más que en el denominador común de las cosas, en aquello en que todas participan, en el espacio o la materia; es decir, en la exterioridad.

El tipo más perfecto de la obra del entendimiento ha sido siempre la matemática. Esta ciencia repre-

senta, según muchos filósofos han pensado, la esencia misma del intelecto. La obsesión de la geometría ha perseguido constantemente a los ingenios deseosos de constituir una metafísica segura, como lo es una demostración geométrica. Pero las matemáticas no son otra cosa que el desenvolvimiento de los conceptos elementales, de los conceptos aplicables a cualquier objeto real. Por eso son las ciencias más abstractas de todas, y, al mismo tiempo, el ideal de un conocimiento científico. Por eso son también el instrumento, el órgano de las demás ciencias.

La filosofía ha dirigido, desde Platón, su atención preferente sobre el problema del conocimiento matemático. ¿Cómo es que la matemática muestra una coincidencia tan exacta con la realidad material? A esta cuestión se ha contestado de muy diferentes maneras. Todas ellas pueden reducirse a tres. La primera consiste en suponer que el espíritu humano es como una tabla rasa en donde vienen a inscribirse las formas de las cosas, y así los conceptos matemáticos serían el sedimento de las percepciones sensibles (empirismo). La segunda consiste en suponer que entre el espíritu humano —todo él inteligencia— y las cosas materiales, existe una armonía preestablecida (Leibnitz). La tercera consiste en suponer que las cosas se acomodan, se someten a las formas del espíritu, el cual halla en ellas lo que él mismo ha puesto (Kant).

Pero existe una cuarta hipótesis posible, que es, precisamente, la de M. Bergson. En primer lugar, la inteligencia no es todo el espíritu, sino solamente una de sus funciones especiales. Además, esta función intelectual del alma es, esencialmen-

te, la de conocer lo que está fuera de nosotros mismos, es decir: la materia inerte, y, por último, ambas, inteligencia y materia, han ido progresivamente acomodándose una a otra. Por una parte, la inteligencia, en sus elementales conceptos geométricos y aritméticos, logra fijar y retener en sus redes la materia sólida y discontinua. Pero, a medida que la inteligencia va progresando, va también complicándose y ramificándose la materia. El movimiento —concepto contradictorio, según los Eleáticos— acaba por entrar en los marcos intelectuales, deteniéndose, es verdad, y convirtiéndose en una serie indefinida de posiciones quietas, pero permitiendo a la inteligencia el cálculo y la previsión.

Mas lo que la inteligencia busca es precisamente eso: el cálculo y la previsión, porque la inteligencia tiene un origen vital, y su función es, ante todo, la de fabricar, la de buscar la utilidad práctica del hombre. La vida atiende a la materia para torcerla y deformarla en su provecho. El órgano de esa atención es la inteligencia; por eso se fija en lo inerte y material. El signo cierto de la inteligencia de un ser vivo es su capacidad de fabricarse instrumentos. La tendencia del intelecto no es, pues, la de saber, sino la de saber cómo hacer, la de conocer para utilizar. El intelecto, por su esencia, prepara la acción y no retiene, por lo tanto, de la realidad, sino aquello que sirve para la acción; es a saber: las relaciones entre las cosas y entre las circunstancias, empezando, naturalmente, por las más generales, que son las más frecuentes, y, por lo tanto, las más útiles de conocer. Las co-

sas se presentan a nuestra percepción separadas unas de otras, en forma discontinua. La inteligencia se adapta a esa discontinuidad, y forja la numeración para aprehenderla y dominarla en provecho de la vida. Ya nunca más podrá la inteligencia conocer lo continuo, sino con los elementos mismos de la discontinuidad. Inventará el concepto de infinitesimal; pero éste no es más que un rodeo hábil para hacer que la discontinuidad numérica sirva, de un modo prácticamente aprovechable, en lo continuo. El intelecto, en suma, no conoce verdaderamente lo continuo, sino que lo calcula con un error mínimo, todo lo mínimo que se quiera, haciendo uso de símbolos discontinuos. De igual manera la inteligencia se adapta —con un alto sentido utilitario— a la inmovilidad, y se hace incapaz de penetrar la naturaleza simple del movimiento. El movimiento le parece siempre la excepción, y no consigue explicarlo, sino dividiéndolo en inmovilidades, en posiciones; lo calcula, pero no lo penetra.

Así, pues, la inteligencia se define como la aplicación a la materia de una función del espíritu destinada a facilitar la vida. La ciencia no conoce lo absoluto; sólo lo relativo le es asequible, dice la lógica. Pero esto no significa sino que el conocimiento científico es previsión, y la previsión es la visión de un enlace causal que se repetirá en idénticas condiciones. Lo que interesa aquí son, pues, las repeticiones sucesivas, las leyes de sucesión, pero no lo que sean esas cosas que se enlazan y se repiten. Así ocurre que el conocimiento científico renuncia a ver —intuir— para prever —enlazar— y sustituye a la realidad concreta una serie de sím-

bolos que nos permiten manejarla en nuestro provecho. Esos símbolos son los conceptos.

Hay que vivir primero, primum vivere. La ciencia es función de vida y la vida ha forjado para la ciencia su instrumento adecuado, la inteligencia. Pero el hombre, además de vivir, quiere saber por saber, quiere conocer la verdad sin interés práctico. En una palabra: la inteligencia va más a prisa que las necesidades humanas; las satisface y luego le queda ocio para funcionar de balde. La inteligencia se hace especulativa. Este es su pecado original. Después de vivir, filosofar. El intelecto se enorgullece y quiere abarcar el mundo todo en sus fórmulas. Así nacen los sistemas. Pero como estos han nacido de la aplicación al universo entero —también, por tanto, al alma y a la vida— de las fórmulas y categorías intelectuales, moldeadas sobre la materia; como, además, no disponen más que de conceptos, o sea de símbolos o signos convencionales de la realidad, los sistemas son construcciones artificiosas y arbitrarias. Cada sistema hace de uno de esos signos o símbolos, el centro de un cuadro, el fundamento de un edificio tan imponente como frágil y quebradizo. "Tomaremos uno cualquiera de esos conceptos, y trataremos de ir con él a encontrar a los demás. Pero, según partamos de éste o de aquél, el encuentro se hará de diferente manera... Así surgirán una multitud de sistemas diferentes, tantos como puntos de vista exteriores tenga la realidad examinada o círculos en donde encerrarla. Los conceptos simples, no sólo tienen el inconveniente de dividir la unidad concreta del objeto en expresiones simbólicas, sino

que también dividen la filosofía en escuelas diferentes. Cada una elige su sitio, aparta sus fichas y emprende, con las demás, un partido que no termina nunca". (Introducción a la metafísica).

4

EL MÉTODO DE LA FILOSOFÍA: LA INTUICIÓN

PERO si la inteligencia es tal como acabamos de explicarla, si su naturaleza la adscribe inseparablemente a la materia, entonces, o bien deberemos renunciar a penetrar en el objeto de la filosofía, el alma y la vida, es decir, lo que en el universo hay de no material, o bien tendremos que hallar, para esta especulación, un método propio, inconfundible con el intelecto. ¿Existe este órgano de conocimiento no intelectual? De un modo más general, ¿es posible conocer sin el intelecto?

A menudo suele confundirse e identificarse la significación de estos dos términos: conocer y establecer relaciones. Semejante identificación, sin embargo, prejuzga ya la cuestión del conocimiento intuitivo, en el sentido de negarlo. Esto no es legítimo, porque junto con el modo de conocer por conceptos está la intuición. Ciertamente, el conocimiento intuitivo posee unos caracteres radicalmente diferentes de los que tiene la inteligencia; se dirige a lo interno, y no a lo externo; penetra lo singular, desprecia el símbolo, y se rebela, por tanto, contra el idioma. Pero no por ser otra especie de conocimiento, deja de ser conocimiento. Decía-

mos al hablar de la función del concepto que, cuando estamos directamente en presencia de una cosa nueva, sentimos una especie de desconcierto, una admiración, al ver que los marcos preparados por la inteligencia no tienen aplicación en este caso. Esa admiración, ese desconcierto, proviene de que estamos conociendo sin conceptos, de que estamos conociendo por intuición.

Si alguien se empeña en describirme un paisaje determinado que yo desconozco, tendrá que proceder por análisis. Dividirá el paisaje en sus elementos. Me hablará, primero, del color, de la luz, de los matices; luego de las masas y de la perspectiva; luego de los objetos; se verá forzado a buscar, en el montón de imágenes muertas, unos símbolos equivalentes; reconstruirá el paisaje con elementos similares de otros paisajes. Pero todos sus esfuerzos conducirán, a lo sumo, a darme una idea que me servirá acaso para reconocerlo si paso por ese sitio. Pero ¡qué diferencia entre esa idea y la intuición viva e inmediata! Una serie de fotografías de la catedral de León, por muy completa que sea, una descripción minuciosa, apurando los conceptos arquitectónicos, no puede equivaler nunca a un instante de percepción directa.

Pero la intuición sensible es incomunicable. He aquí su pecado. El único medio de comunicarla es que la sienta el otro a su vez. Por ser incomunicable, es inutilizable prácticamente, y no nos da un conocimiento que sirva para prever otros y disponer la vida en consecuencia. Para que la intuición sensible sirva, es preciso, por decirlo así, deshacerla en polvo de conceptos y retener los que con-

vienen, olvidando los demás; es preciso intelectualizarla. Mientras esta intelectualización de la intuición se hace sobre la materia, no hay inconveniente alguno, porque la materia y la inteligencia están de acuerdo. Pero cuando el análisis intelectual se dirige sobre la vida interior del espíritu, entonces se sustituye un alma materializada y falsa al alma espiritual activa, y lo que se analiza y diseca es el rastro inmóvil dejado por el movimiento.

El lugar en donde la intuición se ejercita preferentemente es en la intimidad de la conciencia. Una cosa, por lo menos, aprehendemos todos en su interioridad, y es nuestro propio ser y su duración en el tiempo. Nuestro conocimiento del mundo exterior puede no ser más que intelectual; pero nuestro conocimiento de nosotros mismos no puede ser más que intuitivo. Si intentamos verterlo en imágenes, advertiremos bien pronto que toda comparación deja siempre un resto inefable sin expresar; multiplicaremos las comparaciones, las metáforas, contradiciéndose —al parecer, y según la lógica de la extensión— unas a otras, completándose unas a otras, y siempre nos parecerá no haber agotado la plenitud del saber intuitivo que tenemos de nuestro propio yo. Peor será todavía si queremos hacer uso de los conceptos. Los conceptos manifiestan lo general, lo común, lo inmóvil, y cada uno una parte del objeto y ninguno su último resto inefable. Además, los conceptos no sugieren, señalan; y les está en absoluto prohibido contradecirse, so pena de hacerse absurdos e incomprensibles. Pero lo inefable, lo singular, es siempre absurdo e incomprensible —al parecer, y según la lógica de la exten-

sión—. Damos, pues, todavía una ventaja a la traducción en imágenes de la intuición del yo; la ventaja está en que las imágenes sugieren y empujan, en cierto modo, el espíritu hacia la intuición misma, cosa que los conceptos no pueden hacer. "A quien fuere incapaz de darse a sí mismo la intuición de su ser, prolongándose en la duración, nadie ni nada podría dársela, ni los conceptos ni las imágenes. La única función del filósofo debe ser la de provocar un cierto trabajo, que los hábitos intelectuales, útiles para la vida, tienden a perturbar en la mayor parte de los hombres. La imagen tiene, al menos, esta ventaja, que nos mantiene en lo concreto. Ninguna imagen podrá sustituir la intuición; pero muchas imágenes diversas, sacadas de órdenes muy diferentes, podrán, por la convergencia de su acción, empujar la conciencia hacia el punto preciso en donde hay una intuición que sentir." (Introducción a la metafísica).

Pero la intuición, ¿puede trascender la esfera de la vida interior y alcanzar una penetración en la totalidad del aliento vital? He aquí el problema más difícil que se presenta a la filosofía de M. Bergson. La especulación del filósofo, ¿va a quedar limitada a verse vivir en la pura duración continua de su ser? O, por el contrario, ¿podrá el filósofo, no sin esfuerzo, salir de sí mismo y calar la realidad hasta penetrar en el torrente íntimo de la vida, adoptar por un instante su movimiento e intuirlo?

M. Bergson resuelve el problema, refiriendo la intuición a esa otra forma de la actividad espiritual que llamamos el instinto de los animales y del

hombre. El instinto, en los animales, es un modo de conocimiento del todo diferente de la inteligencia. Si se me permite exagerar un tanto la fórmula, podría decirse que el instinto es la intuición inconsciente de sí misma. Todo el mundo conoce las maravillosas manifestaciones del instinto en ciertos himenópteros. Recuérdense las proezas del Cérceris, que sabe hundir su estilete en los puntos precisos para paralizar su víctima, sin matarla; la arrastra a su agujero y pone encima de ella sus huevos para que la larva tenga, al nacer, carne fresca en cantidad suficiente. ¿Y el Sitaris? Pone sus huevos a la entrada de la galería fabricada por una especie de abeja llamada la antófora. La larva espera la salida del macho, se agarra a él y aprovecha "el vuelo nupcial" para pasar sobre el cuerpo de la hembra. Aquí espera a que la antófora ponga sus huevos, salta sobre ellos y se los come, se mete en la cascara y sufre su primera transformación. Puede entonces flotar sobre la miel, nutrirse de ella y tornarse en ninfa, y luego en insecto completo. Diríase que la larva del Sitaris sabe de antemano todo lo que va a suceder en las galerías de las antóforas.

¿Cómo explicar esta seguridad del instinto, esta verdadera ciencia? Claro está que es necesario excluir totalmente toda idea de conciencia. En el instinto, el conocimiento se explicita en acción; todo él es acción. Pero no traduzcamos esa acción en términos de inteligencia, no supongamos que va precedida de una representación por conceptos de lo que va a suceder. Consideremos más bien que, entre el Cérceris y su víctima, hay una compenetración,

una especie de simpatía —en el sentido etimológico—, un saber que no sabe que sabe, un saber que siente, que intuye sin conciencia, y dirige ciegamente la acción adonde tiene que ir. Hay que acudir para admitir —no diré comprender— la naturaleza psíquica del instinto, a los llamados estados inferiores del alma. Inferiores suelen llamarse porque se establece una jerarquía arbitraria desde el intelecto hacia abajo. Esas emociones irracionales que solemos tener, las aprensiones, los presentimientos, son, probablemente, del mismo orden. Todos estos fenómenos, el instinto principalmente, no son más que la prolongación directa del movimiento organizador de la vida. El mismo aliento que agrupa las células de un modo fijo, que dirige el proceso de la vida embrionaria, se prosigue sin interrupción en el instinto. Cuando el pollito rompe el cascarón con su pico para salir del huevo, ¿es instinto?, ¿es la continuación de la labor organizadora de la vida? En realidad, el instinto es la vida misma, prolongándose en línea recta dentro de las cosas, calando las cosas en la oscuridad de la conciencia.

Supongamos que el aliento o movimiento vital se escinda en dos direcciones opuestas, una que, perdiendo su energía de penetración, se abra en extensión y se adapte a la materia, a las relaciones, a lo general; otra que, conservando la marcha hacia lo singular, aprehenda los objetos en su interioridad. Aquélla será la inteligencia, ésta el instinto. Así como la inteligencia se amolda a la materia, el instinto se acomoda, especialmente, a la vida. Pero "hay cosas que la inteligencia sola es capaz de

buscar, sin poder encontrarlas por sí misma. Esas cosas, sólo el instinto las hallaría, pero no las busca". (Evolución creadora). El hombre, ser inteligente, conserva también algo de instinto. Si, por un esfuerzo de tensión especial, pudiéramos hacer coincidir por un instante, en un punto, la inteligencia y el instinto, tendríamos una intuición —breve, pero profunda—de la vida, que trascendería de la intuición del yo. A ésta podría aplicarse la siguiente definición: "Llámase intuición esa especié de simpatía intelectual por la cual nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y, por consiguiente, de inexpresable." (Introducción a la metafísica). Entraríamos, pues, en el objeto como entramos en nuestro yo; viviríamos su vida como vivimos la nuestra, y adoptaríamos su movimiento, duraríamos en su duración al mismo tiempo que seguíamos durando en la nuestra. Pero la diferencia entre ese objeto y nuestro yo, no sería percibida por nosotros como una relación —una desemejanza dentro de alguna identidad genérica—, porque relaciones son cosa de la inteligencia; sería vivida y sentida como una emoción, un paisaje, algo único, y que para expresarse necesitaría exteriorizarse en un complejo conjunto de imágenes, de ideas, de razones, pero de imágenes sobre todo, convergentes todas a suscitar y sugerir en el lector la intuición requerida.

Ahora bien; ese esfuerzo de tensión, ¿es posible hacerlos? ¿Puede el instinto dispararse hacia una cosa, y luego, sin abandonar su presa, volver sobre sí mismo para hacerse consciente, para darse cuenta? Que ello es posible nos lo demuestra la capa-

cidad de creación estética en el hombre. El artista cala la materia y su visión penetra allende la vestidura del objeto, en el corazón mismo de su ser. El objeto material le aparece entonces como la exteriorización de algo inefable, de un movimiento original, inconfundible, que él siente en el interior de la cosa. Las cosas —colores, formas, sonidos, palabras, etc.— no tienen para el artista más valor que el de simples medios de expresión. Su atención no repara en ellas, sino que las aparta de su camino, como velos que se interponen enojosos, y encubren la verdadera realidad latente. Una vez descubierta ésta, vuelven a su sitio las cosas—colores, formas, sonidos, palabras—en manera de cuadro, estatua, sinfonía, poema; pero vuelven transfiguradas, henchidas de espiritualidad y transformadas, hasta el punto de que ya no sólo no encubren las realidades latentes en ellas, sino que las declaran, y diríase que empujan el espectador hacia la misma intuición profunda —facilitada ahora y asequible a todos— que el artista sintió primero.

Semejante es el proceso de la intuición filosófica. El filósofo, a través de los marcos intelectuales en que la realidad ha sido vertida por la ciencia, a través de los conceptos, penetra en la realidad misma, y a la vuelta de estas calas, advierte la insuficiencia radical de toda expresión del intelecto. Los sistemas le aparecen como construcciones falsas y arbitrarias, y la intuición le proporciona un arma para derrumbarlas. En el lugar de esas ruinas, empero, hay que poner algo. Pero lo que quiera que pongamos, conceptos acaso, imágenes, ideas, si está animado por el aliento intuitivo, no nos obstruirá

el paso hacia lo real, sino que, por el contrario, lo allanará y hará más cómodo. Así como el artista, cuando crea, usa la realidad como un medio de expresión y la hace transparente, por decirlo así, para que cualquier mortal pueda, a través de ella, obtener la intuición estética, de igual manera el filósofo, a la vuelta de su esfuerzo intuitivo, hace perder a los conceptos su rigidez inflexible, su materialidad opaca. El filósofo se forja conceptos nuevos, conceptos móviles, como la realidad misma que quieren expresar, conceptos que se puedan curvar y aplicar a las sinuosidades de movimientos, de duraciones varias. Y todavía quizá no le basten esos conceptos flexibles; acaso le parezcan, en ocasiones, excesivamente duros aún. Llegado a los puntos y momentos críticos en donde se halla verdaderamente el instante de la intuición, el filósofo acudirá a todos los recursos para sugerirla, a la imagen, principalmente, a la metáfora o, mejor dicho, a las imágenes y a las metáforas que deberá multiplicar, por lo mismo que cada una, en su singularidad, no podría expresar y sugerir más que un aspecto de la intuición total.

Esta intuición filosófica no es cosa nueva en absoluto. Ella está latente en todo sistema de filosofía que merezca este nombre. Lo que en los sistemas hay de permanente, de duradero y—yo diría—de bello, es lo que más cerca está de la fuente intuitiva original. Pero los brotes vivos de la fuente, el filósofo los ha vaciado en moldes duros y rígidos, en lo que llamamos el sistema; y la porción de realidad que ha podido ver y tocar directamente, ha sido bien pronto cubierta por la ropa hecha de

intelecto. Hase dicho que el origen de la filosofía estaba en una supuesta intuición intelectual. Pero, ¿no se ve que intuición e intelectual son términos que se repelen? La intuición no puede ser intelectual, ni la inteligencia intuitiva. Lo que ocurre es que la intuición, la visión directa de lo profundo del ser, se vierte pronto en conceptos; la intuición se intelectualiza. Pero entonces se mata a sí misma. Los sistemas constructivos son el aplastamiento de la intuición filosófica bajo la balumba de conceptos pétreos. Hace falta derrumbar el edificio y lanzar las piedras a los cuatro vientos, para hallar entre las ruinas el hilillo fresco de la intuición. Por este fresco hililllo que se esconde en los cimientos de cada sistema, es por lo que valen muchos de entre ellos. Una historia de la filosofía que quisiera ser a la vez filosofía, tendría por objeto destruir los sistemas para buscar entre sus ruinas esa florecilla siempre viva de la intuición.

La filosofía no es, pues, un sistema. No debe serlo. Lo que en una filosofía hay de sistemático, es lo perecedero. La filosofía ha de ser una actitud especial intuitiva, distinta de la actitud científica, complementaria de la actitud científica y que podemos adoptar ante problemas sucesivos. La filosofía ha de constituirse en el tiempo, como por su parte hace la ciencia, en progreso constante, según las intuiciones van siendo más frecuentes, más completas, más hondas. "A diferencia de los sistemas propiamente dichos, que fueron cada uno la obra de un hombre genial, y se presentan en un bloque que es preciso tomar o dejar, esta filosofía no podrá constituirse más que por un esfuerzo colectivo

y progresivo de muchos pensadores, de muchos observadores también que se completen, corrijan y enderecen unos a otros." (Evolución creadora). Y una filosofía semejante podrá preciarse —sin orgullo— de haber alcanzado lo absoluto.

Si por absoluto entendemos una infinidad actual, una progresión inacabable acabada; si nos representamos el absoluto de un tipo y una forma matemáticos, entonces claro es que tal absoluto de la cantidad no es asequible, acaso ni siquiera sea pensable. Pero la verdad es que lo absoluto es lo simple, es decir, la cualidad pura, la realidad misma. Lo absoluto no significa todo lo real, sino lo real —mucho o poco— sin afeites ni velos que lo encubran. Y en este significado la ciencia, por su parte, y la filosofía, por la suya, alcanzan lo absoluto. La inteligencia, dirigida hacia la materia, la conoce como es, como materia, como relación, como mensurabilidad y cálculo. La ciencia física, dando a esta palabra su sentido etimológico, es, al mismo tiempo, una metafísica de la materia. Por su parte, la intuición filosófica penetra en lo vital, aprehende el aliento del espíritu y engendra un conocimiento, no total, pero sí directo y absoluto de la vida.

Los problemas que M. Bergson ha hecho objeto de una investigación detenida, especial, han sido tres: el problema de la libertad, el de las relaciones entre el alma y el cuerpo y el de la vida. El sentido antisistemático de la filosofía bergsoniana, imponíale la necesidad de un desarrollo en línea recta, más bien que en círculos concéntricos. Los sistemas de filosofía constructiva parten de una posición o afirmación central, de donde irradian

como emanaciones que van, poco a poco, abarcando todos los demás problemas; la filosofía se constituye así como una teoría total de la realidad. En cambio, si hacemos consistir la filosofía, no en una sistematización, sino en el uso de un método especial: la intuición, aplicado a un objeto propio: el alma y la vida, tendremos que ir progresivamente, y no constructivamente, en la aplicación de ese método. Construir no es posible sino cuando de antemano se poseen los elementos materiales—en este caso, verdades— y la idea del conjunto—en este caso, el sistema—. Pero la filosofía, a despecho de sus radicales diferencias con la ciencia positiva, tiene esta semejanza con ella, y es que su fin es descubrir, y no construir; quiere averiguar verdades, y no disponerlas en orden. No tendrá, pues, otro recurso que proceder progresivamente, de problema en problema. M. Bergson se complace en repetir que el filósofo, al salir de una investigación y penetrar en otra, debe ir a su nuevo estudio en estado de pureza, por decirlo así, y limpiarse la mente de prejuicios e ideas hechas, incluso de las hechas por él mismo.

La unidad, si surge, surgirá de la aplicación del método; pero no puede precederla. No es posible negar la relación evidente entre las soluciones halladas por M. Bergson a los tres problemas que le han ocupado: la libertad, el alma en su relación con el cuerpo, la vida. Pero ese común denominador, ese elemento de unidad, no tiene, no quiere tener carácter sistemático. Es, simplemente, la unidad del método filosófico, por una parte, y la unidad del objeto estudiado, por otra. La intuición, al

penetrar en las profundidades de la vida, trae a la superficie resultados que, en sus diferencias específicas, manifiestan todos una identidad fundamental; son, en efecto, intuiciones de una misma realidad, la vida, ora que queramos aprehenderla en su más pura y elevada forma como conciencia libre y creadora, ora que la veamos coincidir en algún punto con la materia y penetrar en ella, ora, por fin, que aspiremos a seguirla en el aliento de su fluencia universal.

Y si fuera indispensable señalar de algún modo esa característica común a las tesis bergsonianas, yo diría que la filosofía de Bergson es una filosofía de la movilidad. El núcleo fundamental de realidad profunda que las intuiciones van sacando a la luz, está en una visión dinámica—psicológica— del movimiento. Esta visión, totalmente inútil y hasta nociva, si se trata de resolver los problemas que la materia plantea, es en cambio, la base única posible para penetrar en los arcanos de la vida interior. Para la mecánica, el movimiento es un fenómeno complejo, divisible, reductible a elementos fijos: dirección, velocidad, fuerza... La mecánica aspira a calcular y a prever; es decir, a fundar relaciones entre elementos. Por eso abstrae del movimiento todo lo que en él hay de movilidad pura, y retiene sólo lo que no es movimiento, las posiciones y el tiempo transcurrido. Pero tratemos de hacer lo contrario, de prescindir de lo externo, del espacio, y penetremos en la interioridad misma del movimiento. Entonces, como si dentro del objeto moviéndose estuviéramos nosotros con nuestra conciencia, no podemos representarnos el movimiento

sino como lo sentimos cuando nosotros mismos lo verificamos; es decir, como un acto simple, como algo siendo, y no como algo sido. La mecánica estudia el rastro que el movimiento deja inmóvil sobre la materia. La filosofía se instala en el movimiento mismo e intuye su indefinible cualidad, su movilidad, en un eterno presente.

II

LA PSICOLOGÍA

1

LA INTUICIÓN DE LA CONCIENCIA

LA filosofía de M. Bergson va progresivamente, decíamos, del problema de la libertad al problema de la relación del alma con el cuerpo, para fundirlos luego ambos en el problema más general de la vida. En realidad, la cuestión de la libertad, el más grande obstáculo, decía Kant, que la filosofía tiene que franquear, requiere una psicología y engendra una metafísica. El primer libro de M. Bergson, **Los datos inmediatos de la conciencia,** al plantear ese problema en una forma original, tenía forzosamente que presentarse como el bosquejo de una nueva psicología y, al mismo tiempo, como el atisbo de una nueva metafísica. Los trabajos que siguieron a ese primer libro, **Materia y memoria** y **La evolución creadora,** han sido el respectivo desarrollo de esa psicología y de esa metafísica. Algunos críticos han creído ver en este progresivo desarrollo que muestran los trabajos de M. Bergson, una señal de sistematismo. Se ha dicho que los datos inmediatos de la conciencia son como el plan abreviado de todo cuanto ordenadamente debía venir después. La observación, en mi sentir, es inexacta. La característica de un sistema es ser arquitectónico, es decir, que una idea, un concepto del

conjunto preceda la construcción detallada de las partes. Mas en la filosofía de Bergson no hay semejante concepto previo de la totalidad. Hay una actitud, una manera peculiar de abordar los problemas, un método característico: la intuición. El primer libro de M. Bergson no es el plan abreviado de los posteriores; es el germen vivo de donde brotan nuevos gérmenes.

Proponerse el problema de la libertad no es ciertamente una novedad en la historia de la filosofía. Pero sí lo es el modo de resolverlo M. Bergson. No acude para ello a una construcción sistemática del universo, en donde fuese reservado al alma un lugar especial, distinto del de los otros fenómenos naturales; tampoco se detiene en interpretar los hechos de la conciencia para inferir, por razonamiento, la necesidad de que tras ellos se oculte un algo libérrimo y espontáneo. Todo esto sería discurso y raciocinio. Mas el discurso y el raciocinio nos conducen siempre por entre encadenamientos y dependencias, es decir, por territorios en donde no hay más que materia y enlaces causales. Es, pues, necesario descorrer la cortina intelectual que se interpone entre mí y mi alma; es preciso situarse ante la conciencia honda para verla directa, inmediatamente, y no dejarse engañar por el raciocinio indirecto. Entonces la libertad aparece, no inferida por indicios ni supuesta por sistema, sino percibida directamente, intuida en la conciencia. La intuición psicológica nos descubre que el yo es esencialmente libertad y movilidad.

La psicología, en la filosofía moderna, ha sido considerada de dos maneras. Unas veces es el pri-

mer capítulo de la metafísica. Otras veces ostenta el valor de una ciencia autónoma e independiente de la filosofía, sometida a las mismas reglas, a los mismos métodos que las ciencias positivas de la naturaleza. Pero en ninguno de estos dos casos es la psicología una visión directa, sin velos, de la conciencia misma. Siempre es una interpretación; nunca una intuición.

En el primer caso, cuando consideramos la psicología como una especie de introducción a la metafísica, subordinamos nuestro estudio de la conciencia a las futuras amplificaciones que esperamos de él. Desde el primer momento está ya nuestra psicología como orientada hacia la metafísica y dispuesta para ella. Al acercarnos a la conciencia para consultarla y conocerla, tenemos ya el espíritu lleno de juicios y prejuicios referentes al uso que vamos a hacer de las respuestas que esperamos. En realidad, tenemos ya hecha nuestra metafísica y anhelamos que la psicología la confirme y pueda servirnos de punto de partida.

En el segundo caso, cuando queremos construir la psicología como ciencia positiva independiente, según las mismas reglas y los mismos métodos que usan las otras ciencias, también falseamos a priori, por decirlo así, toda la investigación. En efecto, las ciencias de la naturaleza suponen que entre sus métodos, sus postulados y el objeto que se trata de conocer hay una cierta conveniencia. La materia se acomoda a ser investigada según los métodos experimentales. La materia es extensa, divisible, mensurable, contable. Pero ¿ocurre otro tanto con la conciencia? ¿Es también la conciencia algo divi-

sible, mensurable, contable? Cuando la psicología trata de constituirse en ciencia positiva con métodos positivos experimentales, supone de antemano la posibilidad de aplicar esos métodos a la conciencia. Viene, pues, sin candor, sin ingenuidad. Está ya comprometida y posee una idea previa de lo que es la conciencia, idea adquirida antes de todo contacto con la realidad psíquica, idea, pues, originada en un sistema general, en una metafísica inconsciente que trasladamos, sin pensarlo, al seno mismo de la realidad psíquica. Así, pues, tanto en un caso como en otro, llevamos ya, antes de acercarnos a la conciencia, una serie de conceptos hechos, que nos empeñamos en aplicar a la realidad psíquica y que por ende nos ocultan esta realidad en su verdadero y genuino ser. Entre la conciencia pura y nosotros, hemos puesto algo, unas ideas, unos conceptos, un intermediario, en suma, que nos impide tomar un contacto directo, una visión inmediata de nuestro yo.

Esta visión inmediata es, empero, lo que necesitamos, lo que queremos en la psicología, y más precisamente en la filosofía. Hay que insistir sobre este punto, porque no faltan quienes declaren radicalmente imposible todo conocimiento inmediato de una realidad, de la psíquica, como de cualquier otra. Se dice, en efecto: conocer no es otra cosa que fijar una realidad en conceptos, definirla, abstraer diferencias y fundar semejanzas, establecer leyes, funciones, relaciones. Todas estas operaciones requieren métodos fijos, puntos de vista previos; requieren que entre el objeto a conocer y el sujeto que conoce se interponga un medio, un ins-

trumento, un sistema metódico, una labor investigadora; en una palabra, no hay ni puede haber conocimiento inmediato.

Esta dificultad no es, sin embargo, insuperable. Por una parte, muy cierto es que todo conocimiento científico es mediato, es decir, obtenido por conceptos. Pero junto a este conocimiento por conceptos puede haber una intuición directa de la realidad. Seguramente no será científica en el sentido que solemos dar a la palabra científico, pero no por eso será menos verdadera, sino incluso quizá más verdadera todavía. Supongamos, por ejemplo, que a una persona que no haya visitado nunca París se le presenta una serie completísima de fotografías de esa ciudad, tomadas desde cuantos puntos de vista sea posible. Esa persona podrá obtener una idea aproximada de París, tanto más cercana a la realidad misma, cuanto mayor sea el número de fotografías. Su conocimiento mediato de París podrá ser cada vez más perfecto, más adecuado, pero nunca será lo que el conocimiento inmediato, que obtendría en cuanto se pasease realmente por las calles de la gran ciudad. En este último caso la intuición directa tiene un valor infinitamente superior al conocimiento fragmentario por visiones secundarias sucesivas.

Pero ocurre que la intuición es totalmente personal, totalmente mía, porque en cuanto me esfuerzo por comunicarla no tengo más remedio que expresarla en palabras, en imágenes, en una especie de serie fotográfica; es decir, no tengo más remedio que mediatizarla de nuevo. Sin embargo, esta incomunicabilidad de la intuición no es absoluta.

Hay una manera de comunicar la visión inmediata, y es invitar a la otra persona a que, a su vez, la realice. En resumen: el conocimiento mediato por conceptos es un conocimiento desde fuera; la intuición es un conocimiento inmediato por dentro. El conocimiento desde fuera es siempre comunicable por conceptos, frases y palabras. El conocimiento por dentro, la intuición, no es comunicable más que invitando al interlocutor a realizarla a su vez.

Como este punto es de suma importancia en la filosofía de M. Bergson, lo expondremos por medio de otro ejemplo en donde podremos percibir directamente el tránsito de uno a otro modo de conocer. Estoy oyendo la lectura de una poesía. Penetro íntimamente en el sentido de los versos; establezco una comunicación directa entre la emoción que expresan y mi propio espíritu y sigo el movimiento indiviso de esa emoción. Pero si poco a poco mi atención se va apartando del interior mismo de la poesía, entonces van apareciendo distintamente a mi conciencia las palabras, las rimas, las inflexiones de la voz, todo lo externo, lo materializado, lo muerto de la composición poética. Antes estaba dentro de ella, estaba con ella en una comunicación inmediata. Ahora ya la miro desde fuera, y claro es que sólo percibo su exterioridad. Y este lado externo, precisamente porque es externo y en cierto modo sólido y material, puedo reducirlo a conceptos y reglas retóricas, puedo conocerlo mediatamente y fijar su lugar en los cuadros generales que la poética me ofrece. Ahora bien, si yo quiero trasladar a un amigo la intuición inmediata de esa

poesía, por mucho que se la describa o analice no conseguiré mi objeto. Para conseguirlo tendré que leérsela, no sin antes haberle rogado que haga un esfuerzo y aparte su atención de la costra verbal para penetrar íntimamente en el interior mismo de la emoción.

Una invitación semejante nos hace M. Bergson al comenzar el estudio o más bien la intuición del yo: que apartemos nuestra atención de las teorías conceptuales, de las representaciones externas, y hagamos un esfuerzo por penetrar directamente en el fondo mismo de nuestra conciencia. Este método que preconiza, parece recordar en cierta manera al que lleva el nombre de introspección. Sin embargo, no coincide exactamente con él. No consiste solamente en mirar dentro de nosotros mismos, sino más aún, en apartar los obstáculos que, aun dentro de la conciencia, aunque en su parte, por decirlo así, superficial y externa, nos obstruyen el paso.

Cuando hacemos uso de la introspección, esto significa que realizamos como un desdoblamiento de nuestro yo; por una parte, somos objeto observado; por otra parte, sujeto que observa. Al realizar, empero, este desdoblamiento, no purificamos totalmente la conciencia de toda ajena inmixtión. La parte del yo que hace el papel de sujeto se prepara en cierto modo inconscientemente para hacer ese papel, se cala las gafas para la observación, se provee de conceptos hechos o más simplemente se aleja de la otra parte, de la que ha de ser observada, como para buscar fuera el punto de vista más propicio. Pero entonces es bien evidente que destruímos la posibilidad de la visión inmediata.

La introspección, al fraccionar la conciencia en dos trozos, uno que mira y otro que es mirado, realiza una operación que enturbia y falsea la conciencia pura, no solamente porque la fracciona, sino porque al fraccionarla toma de la otra parte una visión exterior, por tanto falsa y mediatizada.

La intuición de la conciencia habrá de ser, pues, un esfuerzo que se descomponga en dos momentos. El primero consistirá en apartar los velos que en la misma conciencia encubren su fondo, su interioridad, en romper, como quien dice, la cascara de la conciencia. El segundo será una concentración de la conciencia sobre sí misma, de modo que toda ella esté presente a sí misma sin desdoblamiento. Parece una operación imposible. Realmente no es fácil ni consuetudinaria. Exige una tensión de espíritu fatigosa que hace que tales momentos de interioridad pura sean rarísimos. Sin embargo, la dificultad es menor de lo que se piensa. En su mayor parte proviene de que las ideas preconcebidas, científicas y filosóficas, tienen sobre nosotros un influjo casi invencible. La dificultad de la visión inmediata de la conciencia no está tanto en la intuición misma como en la ruptura de esa costra ideológica que se ha solidificado en la superficie exterior de nuestra alma. Este primer momento es el más difícil. Pero una vez vencido, la conciencia se aparece a sí misma con suficiente claridad.

Emprendamos, pues, con decisión ese combate contra las ideas hechas. La primera de ellas es la idea de intensidad. Decimos que nuestros estados psíquicos son más o menos intensos. Comparamos, por ejemplo, dos placeres o dos dolores y decimos

que el primero es más intenso que el segundo. Comparamos dos emociones, o dos esfuerzos musculares, o dos colores, o dos sonidos, o dos sensaciones de temperatura, y siempre creemos expresar la realidad misma, diciendo que un verde es más intenso que otro o que una sensación de peso es mayor que otra. ¿Qué cosa más natural, más espontánea, más inmediata que esta apreciación comparativa de una magnitud en nuestros estados de conciencia? ¿Quien podrá negar que junto al fuego mi sensación de temperatura es más intensa que lejos del fuego?

Tan natural parece este proceder, que la psicología no duda en aceptarlo y hasta en llevarlo metódicamente a su desarrollo máximo, en una rama especial de esa ciencia, llamada psicofísica. Esta técnica tiene efectivamente por objeto medir las sensaciones, determinar la magnitud de intensidad de las sensaciones. Llamemos E una excitación y S la sensación correspondiente. Para que el sujeto advierta un aumento de intensidad en su sensación, será preciso que a la excitación E se añada otra pequeña cantidad de excitación. Esta mínima cantidad de excitación que hay que añadir para que el sujeto sienta su sensación aumentada, podremos considerarla como unidad de medida de la sensación. Una vez obtenida esa unidad, será posible establecer relaciones matemáticas entre los aumentos de excitación y los aumentos de sensación. Así, pues, la observación directa de lo que pasa en nuestra conciencia parece efectivamente demostrar que las sensaciones, los estados psíquicos, son susceptibles de crecer y de decrecer, y hasta que pue-

de medirse ese aumento o disminución de intensidad.

Sin embargo, acaso esta observación común no sea en realidad tan directa e inmediata como suponemos. Esa cantidad, esa magnitud, que creemos encontrar en los hechos de conciencia es un concepto que tiene su origen en el estudio del mundo físico exterior, en el estudio de la materia inerte. ¿No es ya extraño que en el mundo psíquico interior, en los hechos de conciencia hallemos también esa propiedad fundamental de la materia: la magnitud? ¿No será que sin darnos cuenta traducimos en lenguaje de física lo que sentimos íntimamente? El lenguaje, y en gran parte también el pensamiento, están hechos para la acción, para ayudarnos a vivir entre objetos sólidos y materiales. El lenguaje es de suyo materialista; el pensamiento se conforma mejor a la uniformidad de las figuras en el espacio que a la sutileza de la sensación en la conciencia. Este pensamiento, este lenguaje, llenos de conceptos y de palabras, oriundos del mundo físico, ¿no será uno de esos velos que se interponen entre nosotros y nuestra alma para falsear y materializar los estados psíquicos?

Tratemos, pues, de ahondar tras esa capa de conceptos rígidos. ¿Qué es lo que realmente hay en nuestra conciencia cuando hablamos de aumentos o disminuciones de intensidad? Tomemos un ejemplo: la sensación de esfuerzo muscular. Ningún estado de conciencia parece más susceptible de aumento y disminución que la sensación de esfuerzo muscular. Cerramos el puño con un poco de fuerza, luego más fuertemente. Aquí parece irrecusable el tes-

timonio de la conciencia, en favor del aumento progresivo de intensidad. Pero, en realidad, la segunda, presión no es un aumento de la primera. Es simplemente otra presión totalmente distinta, en la cual funcionan más músculos. El segundo esfuerzo no. significa que los músculos que trabajan en el primero lo hagan ahora más intensamente; significa que al trabajo de los músculos de la mano se toa añadido el trabajo de los músculos del antebrazo; y si aumenta el esfuerzo más aún, será porque los músculos del brazo y aun los pectorales habrán entrado a su vez en juego. Así, pues, el pretendido aumento de la intensidad de una sensación no significa que la sensación, permaneciendo por lo demás idéntica, vaya siendo cada vez más intensa. Significa solamente que van sucediéndose sensaciones distintas, ocasionadas por distintos ejercicios musculares.

M. Bergson ha examinado detenidamente una por una las varias clases de estados psíquicos en que parece verificarse un aumento de intensidad. En todas ellas ocurre lo que en el esfuerzo muscular, es decir, que cuando creemos sentir una sensación intensificada no es porque la sensación haya crecido, sino porque una segunda sensación ha sobrevenido con nuevas cualidades específicas a enriquecer en matices varios el primitivo estado de la conciencia. En la sensación de dolor se advierte esto con suma claridad. Si apoyo la punta de un alfiler en la yema del dedo, empiezo teniendo sólo una sensación de contacto. Luego, un dolor pequeño; más tarde, un dolor intenso que va poco a poco creciendo. Este proceso que a primera vista

parece un simple aumento en la cantidad de la sensación, es en realidad mucho más complejo. La sensación no crece, sino que a la primera se añade una segunda, una tercera. Primero duele un poco en la epidermis; luego duelen los puntos adyacentes. El dolor, irradiándose, puede llegar al brazo. No es una sensación única que va aumentando, sino una multitud de sensaciones diferentes que se están fundiendo y confundiendo. El aumento de dolor no es como una nota de la escala musical, que se hace cada vez más sonora, sino como una sinfonía, en donde se dejan oír instrumentos cada vez más numerosos.

Pero, además, cuando decimos que una sensación aumenta, siempre tenemos más o menos presente en la conciencia la causa material productora de esa sensación. Esa causa material sí podemos evaluarla y determinar su cantidad. Mas como esa causa material está enlazada con mi sensación en la relación de causa a efecto, sucumbo a la invencible tentación de aplicar a la sensación las mismas evaluaciones matemáticas que aplico a su causa material. Así, inconscientemente introduzco en mi visión de mí mismo una idea previa, un concepto preconcebido de magnitud.

Pero ese concepto de magnitud pertenece a la física y es aplicable a la materia, no al espíritu, no al estado de conciencia. Hagamos esfuerzo por prescindir de él y veremos pronto que lo que llamamos el más y el menos en los estados de conciencia es sólo una cualidad, un matiz que expresa, no una intensidad de magnitud, sino una composición más o menos compleja. La psicofísica

descansa toda ella en este error que acabamos de denunciar. Llama unidad de medida a la diferencia entre una sensación S y otra sensación S' obtenida añadiendo a la primera la menor cantidad posible de excitación. Pero esa diferencia no existe, no tiene realidad psíquica alguna. Yo no la percibo. Yo percibo la sensación S y luego la sensación S', pero no percibo el tránsito, no percibo la diferencia. Y sin embargo, a ese tránsito que para la conciencia no existe, a ese es precisamente a lo que el psicofísico da realidad primero y magnitud después, hasta considerarlo unidad de medida. Pero esto es traer a la psicología el proceder de la física. Se ve bien claro cómo todo viene a parar a la tendencia inevitable del espíritu, que consiste en observar los estados psíquicos con los mismos métodos y las mismas categorías con que se observa y conoce la materia La cantidad, la magnitud, la mensurabilidad son propiedades de la materia, mas no de los estados dé conciencia. Una visión inmediata de la conciencia deberá, pues, procurar ante todo librarse del prejuicio de la magnitud y considerar los estados psíquicos como cualidades puras, nunca como cantidades.

Pero la idea de magnitud y de cantidad está en nosotros mucho más arraigada todavía. Podemos consentir en desterrarla de la consideración de cada uno de los estados psíquicos. Pero vuelve de nuevo cuando pensamos en la totalidad de la conciencia y tratamos de representárnosla. Acabo de decir estas palabras: cada uno de los estados psíquicos. ¿No implican ellas ya una representación determinada de la conciencia? ¿No significan ellas

ya que la conciencia se compone de una suma dé estados distintos, de una multiplicidad numérica de fenómenos psíquicos simples? Todo el mundo, y la misma ciencia psicológica imaginan da conciencia como un foco de luz ante el cual van desfilando elementos simples psicológicos, sensaciones, recuerdos, ideas, deseos, etc., o acaso también como un teatro en donde una multitud de fenómenos conscientes se encuentran y se separan según leyes determinadas, las de la asociación de las ideas, por ejemplo. El yo nos puede aparecer como la suma de muchos pequeños átomos de conciencia o también como un haz luminoso que aclara cuantos fenómenos caigan en su cono de luz.

Pero, en todo caso, parece esencial a nuestra idea de la realidad psíquica, el que conste de una multiplicidad numérica de distintos elementos; la psicología intenta estudiar la génesis de esos elementos y las leyes que regulan sus asociaciones.

Pero quizás la idea misma de una multiplicidad numérica de elementos discontinuos sea precisamente una de esas ideas hechas que nos falsean y encubren la verdadera realidad de la conciencia. La ilusión tan tenaz de una serie discontinua de estados psíquicos, proviene en efecto de que ponemos en la base de la conciencia y como forma esencial de ella, la idea de tiempo, que es también la que engendra la numeración. La conciencia se nos aparece como el transcurso, el paso de un estado a otro, a semejanza de la numeración. El número es una serie de posiciones sucesivas; de igual manera se dice es nuestra conciencia una sucesión de estados psíquicos numerables y discontinuos por

le misino que son sucesivos. Pero si hacemos una crítica detenida de la idea de tiempo y de número, he aquí lo que resulta:

La idea de número no se constituye en realidad sobre «1 tiempo sólo, sino más bien sobre el espacio. Esto es visible claramente si consideramos lo que es un número. Un número es la síntesis de una multitud de unidades. Pero cada una de esas unidades no desfila pura y simplemente en el tiempo, sino que se detiene, por decirlo así, en espera de que siguientes unidades vengan a yuxtaponerse a ella. Esa detención implica una especie de extensión del presente que se amplifica hasta abarcar de una vez todas las unidades contenidas en el número constituido. Esa simultaneidad de las unidades, esa extensión del presente, eso es ya espacio.

He aquí un número concreto, el número de los electores de una sección. Para contarlos necesito prescindir de todas las cualidades particulares de cada uno, es decir, necesito que cada uno se resuelva en algo absolutamente común e igual a todos. Sea ello la papeleta de votación. Los electores concretos, reales, vivos van .desapareciendo conforme van votando. Pero al mismo tiempo dejan un rastro permanente tras sí, una señal inmóvil de su paso: la papeleta de votación. Las papeletas van acumulándose en el espacio. Estos espacios yuxtapuestos son precisamente lo que se recuenta; no los electores concretos. Si las unidades que constituyen un número pasaran en el tiempo puro, pasarían definitivamente para no volver; pero entonces nunca podría surgir el número. Para que el

número surja necesito que cada unidad deje un rastro de sí misma en un espacio imaginado, un punto acaso en una recta ideal. Luego la síntesis de esos rastros ideales inscritos en un espacio ideal, eso será el número. En el tiempo puro no hay posibilidad de comprender cómo podría surgir un número, es decir, una multiplicidad simultánea. El número, pues, es un concepto de lo exterior, de lo externo, del espacio y no del tiempo.

Una cosa es la sucesión contada, otra cosa la sucesión vivida. Para que una serie de impresiones sea por mí contada, necesito salir de mí mismo, instituirme como observador de mí mismo y prescindir de la intimidad de la impresión que siento para ir alineando los momentos, mejor dicho, los rastros de cada momento en un espacio ideal que me represento. He aquí una campana que emite sus sonidos en la lejanía. Para contar esos sonidos deberé escindir mi personalidad en dos trozos, uno que percibe los sonidos y otro que se esfuerza por mantener yuxtapuestas las impresiones sucesivas. Esta escisión, empero, no es otra cosa que salir yo de mí mismo y mirarme desde fuera. Pero entonces ese recuento está lejos de ser una intuición. Entre mi conciencia que oye los sonidos y mi conciencia que los observa, he colocado el intermedio de un espacio homogéneo en donde inscribo mis impresiones o, mejor dicho, no mis impresiones, sino lo exterior de ellas, la traza, la raya con que apunto su paso sobre un papel ideal con un lápiz ideal. Acaso a medida que ha sonado la campana he ido cerrando un dedo de la mano. Lo que cuento después no son impresiones reales, sino dedos do-

blados, símbolos espaciales de aquellas impresiones. En cambio, si no recuento las campanadas y sólo vivo su sucesión, se irán fundiendo las impresiones mías unas en otras como las notas de una melodía y formarán un todo continuo, un progreso incesante, un hacerse, un movimiento indivisible. Querer discernir en este íntimo hacerse, en este devenir puro, en esta duración real una multiplicidad numérica y discontinua de estados yuxtapuestos, es evidentemente falsear la realidad viva de la conciencia. Para hacer ese recuento de estados distintos en mi yo, tendría que salir de mí mismo y mirarme desde fuera; entonces lo que vería no serían ya mis impresiones siendo, sino mis impresiones sidas, pasadas, muertas, desprendidas, como inertes colgajos, del proceso vivo de la conciencia. En una palabra, para contar estados de conciencia necesito objetivarlos, solidificarlos, transformarlos de subjetivos e íntimos en objetivos e impersonales. Mas lo psicológico es lo eminentemente subjetivo. El número no puede, pues, intervenir en la conciencia porque el número es un instrumento forjado para conocer lo extenso en el espacio; aplicarlo a lo psíquico en la conciencia, es solidificar y espacializar la conciencia misma.

Las anteriores consideraciones nos hacen ya sospechar que en el fondo lo que ocurre es que atribuimos una doble significación a la palabra tiempo. En un sentido el tiempo es duración pura, movimiento puro; en el otro sentido es el medio vacío homogéneo en donde la duración y el movimiento se inscriben. Cuando pensamos el tiempo como duración pura, lo intuimos directamente en

nuestra conciencia inmediata como un fluir continuo, como una penetración indivisible de nuestro pasado en nuestro presente. En cambio, el tiempo de que hablamos en general, el tiempo del calendario como el de la mecánica y la física, es un concepto abstracto; es un lugar que sirve de receptáculo y de marco para la duración real, es el rastro inmóvil que deja el movimiento, el molde que espera llenarse de sucesos y de realidades. Es, en una palabra, el espacio mismo que usamos a manera de símbolo del inexpresable, del inefable devenir.

Pero ¿cómo es que llegamos a ese concepto arbitrario del tiempo, si verdaderamente no lo sacamos del propio fondo de nuestra conciencia? Podrá, en efecto, argüirse: no sólo yo, no sólo mi conciencia dura; también las cosas duran, el mundo dura, y esa duración no es ficticia, sino real y verdadera, y sin embargo el astrónomo la mide, el reloj la divide en partes iguales. Pero interroguemos directamente la conciencia. Cuando decimos que las cosas duran, acaso no entendemos bien lo que esto significa, porque lo confundimos con lo que llamamos duración en nosotros mismos. Suprimamos por un momento en mi yo toda la duración, es decir, toda penetración del pasado en el presente. Yo soy ahora puro presente y sólo presente. ¿Qué percibo de las cosas? No percibo sino que simultáneamente son varias y exteriores unas a otras. Ante un péndulo que va batiendo una sucesión de oscilaciones, una conciencia que fuera puro presente percibiría una inmovilidad, una sola posición del péndulo, puesto que lo que llamamos

sucesión es precisamente la conservación de lo pasado en el presente. Pero entonces, lo que real e inmediatamente percibimos en las cosas es su exterioridad recíproca, no su sucesión. En nosotros mismo es donde percibimos la sucesión, pero entonces la percibimos pura sin exterioridad recíproca, como íntima e indivisible compenetración. Entre aquella exterioridad sin sucesión y esta sucesión sin exterioridad se produce, empero, un a modo de fenómeno de endósmosis. Prestamos a las cosas algo de nuestra duración pura, y las cosas nos dan su exterioridad recíproca y así nace el concepto bastardo del tiempo como el lugar de la sucesión, es decir, como un espacio en donde la sucesión pura se fracciona en momentos exteriores unos a otros, y por tanto calculables, contables, manejables por el intelecto previsor.

Esta misma espacialización y por ende atomización a que vemos reducida la continuidad de la duración pura, es también la suerte que sufre el movimiento puro. El movimiento no puede ser intuido por nosotros desde dentro. Tiene forzosamente que ser pensado desde fuera. Por eso nos escapa su íntima naturaleza que es duración pura, y sólo podemos conocer y estudiar su traza visible en el espacio, su trayectoria recorrida. La mecánica no conoce del movimiento más que la inmovilidad. Esta al parecer expresión paradójica, representa, sin embargo, la realidad misma de lo que sucede. La mecánica elimina de su concepto del tiempo la duración y por ende de su concepto del movimiento la movilidad. Llama tiempos iguales a la igualdad de espacios recorridos entre dos simul-

tancidades. Si el cuerpo A y el cuerpo B están simultáneamente en un punto del espacio y luego ambos cuerpos se hallan también juntos en otro punto del espacio, los tiempos se dice son iguales.

Pero aquí lo que se ha hecho no ha sido determinar primero dos exterioridades simultáneas y luego un espacio; la duración misma, empero, ese quid especial que se lleva a cabo entre dos puntos del espacio, escapa totalmente a la mecánica. Justo es decir que la mecánica no tiene interés alguno en ese quid que llamamos movilidad o moción pura. Las otras definiciones, la de velocidad, la de trayectoria, son todas también relativas al espacio cuando ha sido ya recorrido, no al espacio cuando está siendo recorrido.

Los famosos argumentos de Zenón de Elea contra el movimiento descansan precisamente en esta confusión entre el movimiento mismo y el espacio recorrido. Como el espacio es infinitamente divisible, como además se piensa el movimiento tendido a lo largo del espacio, claro es que la divisibilidad infinita del espacio se aplicará también al movimiento. Pero la verdad es que el movimiento en sí mismo es algo irreductible al espacio, y, por lo tanto, algo simple e indivisible, algo radicalmente dinámico, sin que se pueda cortar, so pena de detenerlo, es decir, de anularlo. Pensar el movimiento desde fuera, como pensar la duración desde fuera, es pensar la inmovilidad, es pensar el espacio. La conciencia mirada, pues, a través de la forma bastarda y extensa del tiempo en general, se deshace en seguida en trozos sólidos, exteriores unos a otros, en eso que llamamos estados de conciencia. La verdad

es que la conciencia no tiene esos estados. Ya hasta la misma palabra nos avisa de la incorrección. Estado es un participio pasado. La conciencia, empero, prolonga el pasado en el presente; no es algo que ha sido, sino algo que está siendo, un flujo constante en donde no hay modo de distinguir trozos y partes exteriores, a no ser que, congelado el río, cese de correr y se quiebre el hielo en trozos separados. Pero entonces entre la verdadera conciencia y esa conciencia atomizada, hay la misma diferencia que entre el río verdadero y lo que pudiéramos llamar, si se me permite la atrevida imagen, las ruinas inmóviles de un río congelado.

Así, cuando rompemos la cáscara que envuelve la conciencia y penetramos directamente en ella, nos encontramos con la duración pura, con una multiplicidad indivisa, una multiplicidad cualitativa, irreductible al número y a la medición. Nos sentimos vivir en la variación, en la variedad, y sin embargo esos muchos matices se funden unos en otros sin que sea posible distinguirlos ni contarlos. Pero esa duración pura o multiplicidad indistinta que constituye el yo profundo, va poco a poco como aquietando su movilidad a medida que salimos de las profundidades de la conciencia y vamos acercándonos al contacto con el mundo exterior. En el preciso momento de éste contacto entre las «osas y la conciencia, ya se ha detenido del todo el proceso de interior devenir y puede decirse que en su parte externa y superficial el yo presenta una a modo de costra solidificada en donde se han inscripto los conceptos, las ideas que necesitamos, para vivir en medio de un mundo de múltiples y

diversos objetos. En esta región superficial, nuestras impresiones ya no son enteramente nuestras, ya guardan algo de la exterioridad y de la magnitud que poseen las cosas que las han causado. Aquí, en esta región superficial es donde se desenvuelve comúnmente la vida social y física del hombre. La actitud habitual de la conciencia es, pues, la de mirar afuera, hacia el mundo objetivo de las cosas y de los otros hombres. En esta actitud corriente y natural, en esta tendencia a la objetividad, moldéase la conciencia sobre las cosas mismas y las piensa en la magnitud, en la extensión, en la medida, en el tiempo, conceptos todos no ya útiles sino indispensables para la vida. Así es que cuando de tarde en tarde ocurre que la conciencia violenta la dirección de su mirada y la tuerce hacia adentro, introduce en sí misma inconscientemente esas ideas de lo exterior que se han impreso en ella. Pero si por un esfuerzo de tensión grande conseguimos desprendernos de esas ideas hedías y penetrar más allá de la costra semimaterial de la superficie, entonces aprehendemos la conciencia en su originalidad inmediata, como puro devenir, como impulso y como movilidad. Pero estas visiones inmediatas de la conciencia son raras porque el hombre se inclina naturalmente más a vivir que a contemplar, más a pensar la materia para dominarla y utilizarla que a pensarse a sí mismo para conocerse desinteresadamente.

2

EL PARALELISMO PSICOFISIOLÓGICO

DE esta intuición del yo se desprende la idea de una conciencia definida esencialmente por la memoria. La memoria no es una facultad del alma; la memoria es el alma misma, si es cierto, como hemos tratado de mostrar, que lo característico de la conciencia es la duración pura y que ésta, a su vez, no es otra cosa que la prolongación del pasado en el presente. La duración es, ante todo, conservación. En la percepción misma ya hay memoria, ya hay espíritu, ya hay algo más que el contacto momentáneo con la materia.

Pero al llegar aquí salen al paso los resultados al parecer más firmes de la psicofisiología, las teorías de localizaciones cerebrales, y oponen a esta concepción una simple comprobación de hechos. La memoria está indisolublemente ligada con la existencia y el funcionamiento de centros cerebrales muy precisamente determinados. Y más generalmente, admiten todos los psicólogos que entre el cuerpo y el espíritu, entre el cerebro y la conciencia hay una íntima, estrechísima relación de dependencia. Esta relación suele pensarse de dos maneras distintas.

Unos sostienen la tesis de que la conciencia no es más que un epifenómeno, es decir, una espe-

cie de fosforescencia mental con que se iluminan los procesos nerviosos centrales, una traducción, en otro lenguaje, de la única realidad, la realidad de los movimientos cerebrales. Otros admiten, en cambio, que, sin establecer entre el cuerpo y el alma, entre el cerebro y la conciencia, relación alguna de causa a efecto, hay entre ambos órdenes de fenómenos un estricto paralelismo, debido acaso a que el espíritu y la materia son en el fondo manifestaciones de una y la misma realidad fundamental. Mas unos y otros convienen en que si pudiéramos penetrar dentro del cerebro y asistir a los movimientos complejos de los átomos que componen la corteza cerebral, conociendo al mismo tiempo la clave que permita traducir esos movimientos en términos de conciencia, sabríamos con todo detalle lo que ocurre en el espíritu correspondiente.

Tal es la hipótesis generalmente admitida. Dentro de ella no tiene ni puede tener lugar una concepción de la conciencia como la que se ha desprendido de nuestra visión inmediata. Si la hipótesis es verdadera, la conciencia reproduce la materia a su modo, y es legítimo contarla, medirla, atomizarla. Si nuestra intuición, en cambio, es exacta, si en efecto la vida psíquica es un devenir puro, una compenetración, una movilidad de cualidades, entonces el supuesto paralelismo entre el alma y el cuerpo desaparece. ¿Por qué lado nos vamos a decidir? La hipótesis psicofisiológica se presenta como la simple comprobación e interpretación de hechos y observaciones precisas. Pero, por otra parte, nuestra intuición es también una visión de la realidad psíquica misma.

Examinemos detenidamente la hipótesis psicofisiológica y veamos si realmente es lo que pretende ser: una mera comprobación de hechos, o si no se excede, más bien, y afirma más de lo que los hechos autorizan.

En esa hipótesis encontramos implícito un postulado tan general en toda la filosofía moderna que difícilmente se hallaría una oposición decidida a él. Este postulado es que las imágenes que percibimos no son las cosas mismas, sino una representación de ellas. Las opiniones empiezan a divergir cuando se trata del valor y el sentido de esa representación. Unos, como Berkeley, afirman que a nuestra representación no corresponde ninguna realidad más. Otros piensan que, si bien corresponde una realidad a nuestra representación, es una realidad totalmente diferente. Pero todos coinciden en la idea fundamental de que el mundo de cosas que vemos no es más que la traducción que nuestro sistema nervioso hace de las conmociones, de las excitaciones que experimenta.

Este postulado tan unánimemente admitido, parece, sin embargo, a primera vista extraño y paradójico. El sentido común se rebela contra él. El sentido común piensa que las imágenes de las cosas son las cosas mismas. ¿Decís que el mundo exterior es una mera representación, engendrada por movimientos cerebrales? Pero entonces, replica el sentido común, estos movimientos cerebrales serán también imágenes pertenecientes a esa representación del mundo exterior. Mas ¿cómo una parte puede engendrar el todo? Admitir que el mundo

sensible es un engendro del cerebro, es admitir que el cerebro —parte del mundo sensible— es un engendro de sí mismo. Lo incomprensible del aserto está patente.

M. Bergson se ha esforzado en demostrar que el sentido común en esto tiene razón. La filosofía contemporánea parece que se dispone también a devolver a nuestra imagen de las cosas la plena objetividad, la realidad que le fué sustraída. En el primer capítulo de Materia y memoria se intenta con fortuna la superación de las teorías opuestas llamadas comúnmente realismo e idealismo, las cuales, en la filosofía moderna, han defendido con fines diferentes el mismo postulado fundamental.

He aquí lo ocurrido. La ciencia física, para conquistar ese rigor, esa exactitud de que con justicia se enorgullece, tuvo que prescindir de las cualidades puras de las cosas y atenerse a los conceptos matemáticos de la cantidad. El rigor científico no se obtiene más que midiendo y calculando; ahora bien, las cualidades, las sensaciones son rebeldes al cálculo y a la medida. Así, pues, la física nos proporcionó del mundo una visión abstracta y matemática, enteramente distinta de la visión concreta y matizada que nos ofrece la intuición sensible. ¿Cuál de las dos visiones es la real? ¿Cuál de las dos es la causa de la otra? La filosofía llamada realista intenta partir de la visión científica para deducir de ella la visión sensible, como producto o resultado subjetivo. La filosofía llamada idealista quiere, en cambio, partir del sujeto para fundar la objetividad.

A esta oposición del idealismo y del realismo lle-

gamos también por otro camino. Considero mi persona, mi cuerpo, como un cuerpo entre otros muchos que constituyen el universo. Mi cuerpo recibe la acción de otros cuerpos y devuelve una acción sobre ellos. Entre esas acciones y reacciones, algunas hay que consisten en percibir los cuerpos circundantes por medio de unos nervios y en devolverles por medio de otros nervios movimientos adecuados a esas percepciones. Supongamos ahora seccionados todos los nervios centrípetos. El mundo sigue como estaba. Mi cuerpo, en cambio, queda imposibilitado para percibir los demás cuerpos; ya no recibe acción de ellos y no puede, por lo tanto, devolverles movimiento alguno. Esta incapacidad de mi cuerpo suprime, para mí, el universo. Pero no lo suprime en sí, pues el universo sigue su curso natural sin necesidad de que yo lo perciba y reaccione a esa percepción.

Así, pues, eso que, en general, llamamos el mundo, es susceptible de concebirse y ordenarse en dos órdenes diferentes. Según uno de esos dos órdenes, yo soy el centro del mundo; todo está situado en torno mío; la más leve lesión de mi cuerpo varía y transforma el todo universal; las cosas en torno mío existen en cuanto yo las percibo; las cosas son mi percepción, mi representación. En cambio, según el otro orden, el mundo descansa sobre sí mismo y mi existencia o mi aniquilamiento particular no alteran en nada su curso; el mundo tiene sus leyes propias; las cosas son cada una un centro y mantienen con las demás cosas un comercio de acciones y reacciones proporcionadas. El primero de estos dos órdenes es el orden o sistema subjetivo, el

de la conciencia; el segundo es el orden o sistema objetivo, el de la ciencia. ¿Cuál de los dos es el real? ¿Cuál de los dos es la causa del otro? El realismo trata de deducir el sistema de la conciencia del sistema de la ciencia; el idealismo quiere, por el contrario, partiendo del sujeto, fundar la objetividad. Ambas teorías, empero, tienen por corolario la correspondencia, el paralelismo de los dos órdenes. Para la una el orden de la conciencia es el primero y el de la ciencia procede de aquél; para la otra la conciencia se deriva de la ciencia. Pero en todo caso la hipótesis del paralelismo psicofisiológico halla su base y fundamento en cualquiera de esas dos metafísicas opuestas.

Pero ¿qué valor tienen esas metafísicas? Van combatiéndose continuamente en la historia de la filosofía, jugando sin cesar un partido que pierden alternativamente una y otra. Su problema, su empeño, es reducir a uno solo los dos órdenes, el del mundo sensible y el del mundo matemático. Pero la verdad es que esos dos mundos son irreductibles uno a otro porque no se implican uno a otro y cada uno de ellos se basta a sí mismo. Así resulta que esas opuestas metafísicas se ven obligadas a adoptar la solución simplista, que consiste en negar la realidad de uno de los dos órdenes.

Mas los dos órdenes, ¿no podrían coexistir ambos y poseer ambos la plena realidad, la total objetividad? Algo hay que, al parecer, se opone a ello. Es simplemente un principio fundamental de lógica, según el cual de una cosa no puede haber conocimientos opuestos; uno de los dos será verdadero y el otro falso. Ahora bien, aquí hay en pre-

sencia dos visiones, dos conocimientos del mundo. Si el conocimiento científico, matemático, es el verdadero, el sensible deberá ser falso sin remedio. No hay avenencia ni coexistencia posible. Hay, pues, que elegir.

Pero esos conocimientos opuestos que, en efecto, plantean un dualismo insoportable, ¿son efectivamente conocimientos? He aquí un problema que las metafísicas no se han planteado. Admiten sin discusión previa, sin duda ni recelo alguno, que la percepción es un conocimiento puro, que cuando percibimos una cosa, este acto es simplemente la adquisición de un saber acerca de esa cosa, de un saber desinteresado, de un saber fiel y exacto. Toda la cuestión está aquí, en lo que se entienda por percepción. Si la percepción es el acto especulativo por el cual se inscribe en el espíritu la imagen desinteresada de una cosa, entonces el dualismo entre el conocimiento científico y el conocimiento sensible, se hace insostenible, insoportable, y hay que optar por una u otra metafísica con todos sus inconvenientes. Pero si la percepción no es conocimiento puro; si la percepción se considera sólo como una acción destinada a solicitar una reacción útil para el ser que la realiza; si la percepción es un impulso a la acción más que un elemento de conocimiento, entonces por su naturaleza misma se distinguirá del conocimiento y entonces no nos podrá extrañar ni desazonar la coexistencia de ambos órdenes, porque uno será el del conocimiento y otro el de la acción. La armonía, el paralelismo entre la conciencia y la ciencia, entre el espíritu y la materia, se explicará entonces fácilmente, sin ne-

cesidad de admitir que uno sea la reproducción o la traducción del otro en otro lenguaje. «Siendo sus funciones distintas, podrán ser complementarias.

Todas las dificultades en que se revuelven las metafísicas del paralelismo provienen, pues, de que consideran la percepción como un conocimiento. Pero la verdad es que la percepción no tiene por objeto conocer, sino hacer. No tiene interés especulativo. No viene a decirnos lo que las cosas son. Su misión es simplemente la de preparar la acción, la de discernir en el conjunto de los objetos, la acción posible de mi cuerpo sobre ellos. El cuerpo posee un sistema nervioso sensitivo. A éste corresponde un sistema motor. Las conmociones nerviosas que me transmiten una percepción son preparaciones, indicaciones de la respuesta activa que mi cuerpo va a realizar. La percepción me llama a la acción y me indica la acción posible y conveniente. Pero entre la percepción sensible y la respuesta activa queda, sin embargo, un margen de elección posible. El papel del cerebro no es otro que el de hacer uso de ese margen. El cerebro prepara y dispone la reacción voluntaria; la inhibe, si conviene, dejando la percepción sin respuesta, o la arregla del modo más rápido, cómodo y útil para el sujeto.

A esta percepción, por decirlo así, pura, se añaden, mezclándose con ella, diversos elementos. En primer lugar, el afecto. A medida que la distancia entre el objeto percibido y el propio cuerpo decrece, la acción posible de mi cuerpo sobre el objeto se hace más urgente, más inminente; cuando esa distancia queda anulada, entonces el objeto percibido es mi propio cuerpo y la acción ya no per-

manece en lo posible, sino que se realiza sin demora. Esa reacción inmediata es el dolor. Por eso nuestro cuerpo es percibido al mismo tiempo como un objeto exterior y como una sensación afectiva de placer o dolor. Este interés sentimental y afectivo que atribuímos siempre a un objeto, se mezcla con su percepción y la matiza diversamente.

Pero, además, en la percepción ponemos otra cosa: ponemos los recuerdos del pasado. En el presente —la percepción— empujamos, por decirlo así, todo nuestro pasado, y así el instante de ahora queda henchido de los instantes múltiples que fueron, cargado de ese peso y en cierto modo teñido del color que los recuerdos tienen; y al mismo tiempo la acción, inminente respuesta a la percepción, se halla enriquecida, abreviada, automatizada por ese tesoro de percepciones pasadas que acuden al momento; gana, pues, en eficacia y utilidad práctica.

El fundamento sobre que se apoyaba todo el sistema de la correspondencia psicofisiológica es, como hemos visto, una metafísica, una metafísica incierta y vacilante. Ya esto basta para que no podamos avenirnos a considerar esa correspondencia como una simple comprobación de hechos experimentales y de observaciones precisas. Hay más en ella: hay una idea preconcebida que sostiene toda la teoría. La hipótesis psicofisiológica es más metafísica que experimental.

Veamos, sin embargo, esa teoría en el caso más favorable para ella: la memoria. La teoría psicofisiológica afirma que toda percepción, toda sensación, todo estado de conciencia es originado por

una modificación cerebral. He aquí una percepción. La modificación cerebral correspondiente ha funcionado. Este funcionamiento acciona en mi cerebro funcionamientos concomitantes de donde surgen imágenes asociadas a la percepción que los ha originado. Esas imágenes son los recuerdos. Pero si la teoría de la percepción que acabamos de exponer es cierta, no debe considerarse la percepción como una especie de traducción especulativa de la conmoción nerviosa, sino como una preparación de la reacción motriz. No podrá, pues, la conmoción nerviosa evocar recuerdo alguno, sino tan solo accionar los dispositivos de la reacción motora, montados previamente y arreglados por la costumbre.

Hay, pues, que distinguir dos clases de memoria, una memoria que llamaríamos del cuerpo y otra memoria que diríamos memoria del espíritu o memoria pura. La primera no es otra cosa que la disposición de mecanismos motores arreglados para funcionar a la primer llamada. Tengo que aprender una poesía de memoria. La leo una y otra vez, la repito de nuevo y así sucesivamente, sin tregua, hasta que consigo retenerla del todo. ¿Qué significa esto? Significa que he ido montando una maquinaria complicada de reacciones automáticas perfectamente encadenadas, de tal modo que, puesta en movimiento una de las piezas, funcione todo el restp. Así puedo, a cada instante y a voluntad, repetir la poesía aprendida. Aquí tenemos lo que podríamos llamar memoria mecánica o del cuerpo. En cambio, muy distinta es la otra memoria. Es la conservación pura y simple, es la duración psíquica misma que, en su proceso de movimiento, orga-

niza lo que acoge y recoge a su paso. Todo lo conserva sin esfuerzo mecánico por sólo la virtualidad que la define como duración pura. A veces nos extrañamos, viéndonos súbitamente invadidos por el recuerdo de una escena, de un suceso nimio y lejanísimo que creíamos olvidado totalmente. No lo estaba del todo, sino que moraba en profundidades de la conciencia que raras veces vienen a confluir y penetrar en el presente. Esta memoria puramente psíquica, o por mejor decir, esta memoria que no es sino la conciencia misma, es independiente de toda localización cerebral, de toda conmoción nerviosa.

Examinemos los hechos y observaciones sobre que se apoya la teoría de las localizaciones cerebrales. Veremos bien pronto que todos esos hechos, sin excepción, se refieren a la memoria mecánica, a los dispositivos motores que el hábito, la repetición constante han instituido en el cerebro. Las enfermedades de la memoria pueden revestir dos formas. Unas veces todo un período de la existencia pasada parece como arrancado por completo a la conciencia. Pero en estos casos no se observa nunca una lesión cerebral precisa. Otras veces los olvidos se refieren a un grupo de recuerdos similares, pertenezcan o no a una misma época; así, se olvidan las palabras, los colores, etc——En estos casos es cuando hay lesión cerebral determinada. Pero en estos casos lo que la lesión ha hecho es suprimir un dispositivo motor que hacía corresponder automáticamente a una sensación, una reacción apropiada, la que llamamos reconocimiento. El enfermo oye un sonido y no lo comprende, porque no

lo reconoce y cree oírlo por primera vez. Ved en el caso más patente y mejor estudiado; ved lo que ocurre en la afasia verbal. Esta enfermedad consiste en "la disminución progresiva de una función bien localizada: la de actualizar los recuerdos de las palabras. Pues bien, aquí el orden de desaparición de los recuerdos no es, ni mucho menos, indiferente. El enfermo olvida primero los nombres propios, luego los nombres comunes, y lo último que olvida son los verbos. ¿Por qué este orden siempre el mismo? Si la enfermedad fuese comiendo las células nerviosas siempre en el mismo orden, podría decirse que los recuerdos estaban distribuidos regularmente en capas. Pero no es así; la lesión sigue indiferentemente una u otra dirección y, sin embargo, los recuerdos se pierden siempre en el mismo orden. ¿Cómo es esto posible? La hipótesis que venimos proponiendo lo explica. Un recuerdo para actualizarse necesita la ayuda de un movimiento, necesita hacer funcionar un dispositivo motor. Los verbos que expresan acciones imitables son las palabras que un esfuerzo corporal y de movimiento podrá mejor hacernos recoger, mientras que los nombres propios, siendo lo más lejano al movimiento mímico de la acción, son los que permanecerán en el fondo del espíritu, en lo más lejano de la memoria • y sin probabilidades de actualización. Todos, más o menos, experimentamos una gran dificultad en recordar los nombres propios. Y acaso después de haber buscado en vano el nombre de un conocido, al poco rato, sin ya pensar en él, viene a mis labios como una especie de ironía, de mala jugada que me hace el espíritu. En las afasias

verbales ocurre lo mismo, y a veces un enfermo que no puede recordar el sustantivo que busca, lo encuentra, sin buscarlo, en la perífrasis con que intenta definir su idea.

El espíritu, que es memoria, desborda, pues, infinitamente la materia. No hay paralelismo absoluto entre él y ella. El espíritu depende de la materia, sí, pero sólo como el vestido pende, y en cierto modo depende, del clavo en que está colgado. Suprimid el clavo, cae el vestido; pero no por eso el vestido reproduce exactamente lo que hay en el clavo y nada más. El espíritu está ciertamente ligado a la materia, pero sólo en su superficie exterior, sólo en aquella región en donde la conciencia y la materia se tocan, en la región de la vida actual, o sea de la vida activa.

La función del cerebro no es en manera alguna la de producir movimientos interiores que luego se tradujeran en conciencia. La función del cerebro y del sistema nervioso en general, pero particularmente del cerebro, es la de facilitarnos una especie de mímica exterior, y aun interior, de nuestro pensamiento, la de representarnos interiormente esos movimientos de mímica, de tal suerte, que podríamos definir el cerebro desde este punto de vista —sólo desde él, ya que el cerebro tiene otras funciones— como un órgano de simple pantomima. Quien pudiera, como decíamos antes, ver a través de un cráneo y seguir los movimientos interiores del cerebro, no conocería más que una mínima parte de nuestra vida mental. Conocería de la vida del espíritu lo mismo que de una sinfonía percibiera un sordo, al ver los movimientos de la batuta, o lo

que de una tragedia, de una comedia, entendiera uno que estuviese atenido a los movimientos, los gestos y las idas y venidas de los actores sobre el tablado. La función del cerebro es esa: accionar interiormente la vida del espíritu. Pero esa mímica, esa pantomima tiene una importancia enorme, porque ella permite que nuestra alma se ponga en contacto con la vida; por medio de ella nos adaptamos a la realidad; por medio de ella responderá el espíritu con reacciones apropiadas a cuantas situaciones sobrevengan. Podría definirse el cerebro, no como el órgano del pensamiento, sino como el órgano de la atención del pensamiento o la vida.

Pero esa atención que el cerebro presta a la vida no se realiza sin sacrificios. Para que el espíritu atienda a la realidad, el cerebro lo recorta y lo limita. El cerebro es como un tamiz a través del cual no pasan de nuestro ser profundo espiritual más que los trozos útiles, necesarios para facilitar y mejorar la vida en el mundo. La esencia misma del espíritu es, como hemos visto, duración; es memoria. Todo nuestro pasado está en nosotros, imborrable, indestructible. Pero la vida no es el sueño del pasado, sino la acción presente que prepara la acción futura. *No* percibimos todo nuestro pasado porque no nos conviene percibirlo, y el órgano encargado de impedir que en cada instante el pasado se vuelque en el presente, es precisamente el cerebro. El cerebro no tolera que pasen por entre sus mallas más que aquellos recuerdos que interesan a la vida actual, a la acción inminente. Así, pues, no sólo *es* el cerebro un órgano de selección que facilita la vida, eligiendo entre los recuerdos

los que son más pertinentes, sino que, por otra parte, es un órgano de limitación, de renuncia a lo impertinente, acaso a lo más grato e íntimo de nuestro ser. Vivir es atender. Atender es limitarse.

Así, un estudio detenido de las relaciones entre el cerebro y la conciencia, realizado principalmente en el caso típico de la memoria, muestra la imposibilidad de admitir la hipótesis psicofisiológica. No hay motivo, por tanto, para sacrificar nuestra intuición de la conciencia como duración pura; más bien el examen atento de los hechos la confirma de nuevo. Recuérdese que habíamos distinguido varios planos en la conciencia: un plano superficial, en donde el espacio, la materia, entra en contacto con el espíritu, y un plano más hondo, en donde la conciencia se presenta pura y sin mezcla de materia, a quien tenga la fuerza de intuición suficiente para romper la cascara y penetrar en ella. La psicología y el sentido común suelen detenerse en el plano superficial, en la cascara, en el punto de intersección entre alma y cuerpo; por eso lo que allí ven son magnitudes mensurables, contables y explicables fisiológicamente; ven, en suma, una conciencia influida ya por la materia, una conciencia vertida ya en la acción o a punto de verterse en ella. Pero el error de la psicología consiste en creer que este plano exterior de la conciencia es la conciencia toda. En cambio una intuición aguda penetrará más hondo en el núcleo de movilidad y devenir puro que caracteriza el yo profundo, y un examen minucioso mostrará que los tan repetidos hechos de localización, lejos de desmentir esta intuición, la fortifican y la confirman en todas sus

partes. La hipótesis psicofisiológica no es, pues, indispensable; los hechos sobre que se apoya podrían servir para defender asimismo otra hipótesis, por ejemplo, la que acabamos de exponer. Ahora bien, esta hipótesis tiene una garantía más de verdad que no tiene la psicofisiología, y es que nos ha sido sugerida por una visión inmediata y directa del yo, y esta intuición, precisamente por ser inmediata y directa, es la única base firme y real de una verdadera psicología.

Así vemos cómo la psicología de M. Bergson se prolonga paulatinamente, y se convierte en una filosofía de la duración, opuesta a la filosofía habitual del tiempo y del espacio inmóviles. La intuición psicológica que le sirve de punto de partida, va poco a poco ampliándose, saliendo del campo de la psicología pura y llevando su influjo renovador a otros problemas propios ya de la metafísica. La crítica de la psicofisiología y la teoría de la memoria son una solución original y muy moderna del viejo problema metafísico de las relaciones entre el alma y el cuerpo. La teoría de la percepción que devuelve a la imagen plástica del mundo exterior sus fueros de plena realidad, es un acto de verdadera audacia filosófica en una época relativista y subjetivista. Pero esas ondas concéntricas en que va propagándose la intuición inicial no se detienen aquí. Invaden el problema de la libertad, el problema de la vida y el de la materia, y en general remozan la especulación, proponiendo a la filosofía una dirección enteramente nueva.

III

LA METAFISICA

1

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD

PARA penetrar en las profundidades de la conciencia, toda duración y movilidad, hemos tenido que romper la cascara ideológica que envuelve en su exterior al espíritu, hemos tenido que deshacer las categorías preparadas por el intelecto. Así conseguimos una intuición, una visión directa del ser psíquico. La realidad psíquica rompe todos los moldes en que querríamos inmovilizarla. La realidad psíquica intuida en sus profundidades, nos aparece como una fluencia continua, un hacerse indivisible, el cual si bien en uno de sus extremos pende de la materia cerebral, no depende, sin embargo, de ella. El espíritu desborda infinitamente la materia. El plano de la acción, en la superficie de contacto con lo exterior, es el de la memoria mecánica compuesta de dispositivos de reacción accionados inmediatamente por la percepción. Pero en los planos hondos, lejos de la acción y de la vida, la memoria no se adhiere a mecanismo alguno cerebral; la memoria es el alma misma, el espíritu mismo en su duración continua y excede infinitamente a todo mecanismo, como la palabra excede al gesto y el pensamiento excede a la palabra.

Persigamos ahora las repercusiones de esa in

tuición profunda en los problemas de la metafísica. Hallaremos ante todo que, por lo general, esos problemas están mal planteados, porque los filósofos no se preocupan por salir del plano externo de los conceptos intelectuales y se mueven siempre dentro de la razón y del discurso. Mas los conceptos de la inteligencia discursiva están hechos a la medida de la materia y no le vienen bien al espíritu. Están moldeados sobre los objetos sólidos y sirven para aprehender la realidad extensa y discontinua que se tiende ante nosotros. Pero en cambio resultan groseramente rígidos cuando pretenden apresar la fluencia esencialmente móvil y sutil del espíritu. Los problemas metafísicos, ciertos problemas metafísicos son insolubles, porque se ha querido realizar lo imposible: se ha querido detener una corriente, solidificar un proceso; en vez de penetrar dentro del objeto mismo para adquirir de él una intuición integral, se ha permanecido fuera y se ha tomado una visión externa, un cliché que de antemano puede predecirse ha de ser falso. Así ocurre en el problema de la libertad del hombre. Deterministas por un lado, partidarios de la libertad por otro, ambos adversarios convienen en un proceder común, en querer reconstruir y no revivir la acción humana. Pero si en vez de buscar la libertad o la determinación en el acto humano ya hecho, la buscásemos en el acto humano haciéndose, veríamos quizá desaparecer en cierta manera hasta el problema mismo. Examinémoslo.

El primer obstáculo que encuentra una teoría de la libertad es el determinismo físico. En la naturaleza todo es efecto, todo tiene una causa, y si el

alma humana es naturaleza, el alma humana estará sometida también a esa ineluctable concatenación. Mas, ese determinismo físico, o mejor dicho, esa extensión del determinismo físico a la conciencia humana ¿es legítima? La ley de la conservación de la fuerza puede llegar en su aplicación hasta la materia cerebral y sus movimientos. Pero llevarla a Ja conciencia es suponer que la conciencia depende en absoluto del cerebro o está en estrechísimo paralelismo con él; esto es aceptar la hipótesis psicofisiológica. Pero ya hemos visto que esta hipótesis es inaceptable, que el espíritu rebasa infinitamente el cerebro y que la conciencia, si bien pende, en cambio no depende de la materia nerviosa. Tendremos, pues, que habérnoslas tan sólo son el llamado determinismo psicológico.

2/ El determinismo psicológico implica una concepción asociacionista del espíritu. Los estados de conciencia actuales, según esta concepción, son necesitados por la serie de los estados anteriores, no de un modo geométrico ni como las causas y los efectos físicos, sino de un modo psicológico que se define por medio de leyes psicológicas, las leyes de la asociación de las ideas. La experiencia, en efecto, demuestra que el tránsito del estado pasado al estado actual se explica siempre necesariamente por alguna razón, por algún motivo. El acto que yo realizo estaba, pues, determinado totalmente por mis estados psíquicos anteriores, y quien conociera perfectamente en todo detalle la situación psíquica de una persona, podría prever su acción como SR prevé un eclipse de sol o de luna.

Los partidarios de la libertad suelen admitir to-

dos los supuestos asociacionistas, pero niegan las consecuencias. En efecto, en el momento que precede al acto hay una deliberación. Mi conciencia oscila entre dos alternativas; luego pude haberme decidido por la otra. Si no lo hice es, pues, que soy libre. Y en cuanto a la previsión de la acción futura, es ella también imposible, porque no tenemos medio de determinar lo que hará una persona, llegado que sea el momento crítico de la encrucijada. Así, pues, la cuestión de la libertad y del determinismo psicológicos se especifica en dos problemas complementarios. Uno es el de la contingencia del acto realizado: ¿pudo el acto no haber sido? Otro el de la previsión del acto futuro: ¿es el acto futuro previsible? Examinemos estos dos problemas.

En el primero, partidarios y adversarios de la libertad retroceden al preciso momento de la decisión voluntaria e imaginan al sujeto oscilando entre dos alternativas. Está la conciencia en una encrucijada. ¿Qué camino tomar? La conciencia vacila, delibera; por fin, se decide. Los partidarios de la libertad dicen: la conciencia ha vacilado, luego el otrò camino era posible igualmente. Los deterministas contestan: la conciencia ha elegido, luego había un motivo, una causa que la empujaba necesariamente por ese camino y no por el otro. Pero unos y otros, deterministas y partidarios de la libertad proceden de igual manera. Estudian el acto realizado, no el acto realizándose. Despules de conocida la decisión que tomó la conciencia, vuelven sobre el proceso en su conjunto y lo analizan. Pero ¿qué analizan? No el proceso haciéndose, sino el proceso hecho, las señales que el movimiento del

espíritu ha dejado tras sí. Se figuran y representan la decisión, en el acto voluntario, como una alternativa, como una encrucijada. Pero esto es una figuración, una representación y aun de las que menos convienen a la naturaleza íntima de la conciencia. Sustituyen a la acción viva un símbolo muerto de la acción pasada. Y cuando la acción, que es algo haciéndose, es sustituida por la acción ya hecha, no queda dificultad en dividir la acción hecha en trocitos yuxtapuestos, en los llamados estados de conciencia y mostrar que cada uno necesariamente determina al que le sigue. Las preguntas de si la acción pudo o no pudo ser otra de lo que fué, son unas preguntas que no tienen sentido. Quienes las hacen se representan la deliberación como una oscilación en el espacio; el espíritu salta, por decirlo así, de una a otra alternativa. Pero la verdad es que el espíritu, al volver de pensar una alternativa, ya no vuelve tal y como fué, sino que se trae consigo la alternativa misma; la verdad es que en el proceso dinámico de la pura duración no hay alternativas, y sólo cuando desde fuera, por decirlo así, contemplamos el proceso ya pasado y muerto, es cuando por imaginación y artificialmente podemos decubrir alternativas.

Exactamente lo mismo ocurre cuando transportamos el problema de la libertad del pasado al porvenir. El determinismo afirma que si no podemos prever los actos futuros, es que nunca conocemos todas las condiciones del problema. Pero aquí se comete una grave confusión, que venimos constantemente señalando, entre conocer por conceptos e intuir directamente. Se piensa la conciencia como

la materia, es decir, como una serie de estados discontinuos que se determinan unos a otros, y se cree que conociéndolos todos en su valor real, podría preverse el resultado. Pero se olvida que pensar la conciencia como la materia, es pensarla como ella no es. En realidad, los actos humanos no son imprevisibles, porque su determinación sea muy complicada, sino porque su determinación es interna, íntima, totalmente distinta de la determinación física en e] espacio; en una palabra, porque son libres.

He aquí un filósofo que conoce absolutamente todas las condiciones en que una persona obra; ¿podrá prever ciertamente su acción? Mas ¿qué entendemos por conocer todas las condiciones? En primer lugar, el filósofo deberá con su imaginación reconstruir él mismo todos, absolutamente todos los estados por que pasa esa persona. Deberá, además, reconstruirlos en el mismo orden en que la persona los vive. Mas no es sólo eso. Deberá también apreciar en cada uno su intensidad. ¿Cómo, empero, hacer esa apreciación, puesto que la intensidad de un estado psíquico es algo indefinible e indeterminable en magnitudes matemáticas? Para apreciar esa intensidad el filósofo deberá, no sólo reconstruir un esquema de la vida psíquica de la persona en cuestión, sino vivir él mismo esa vida. Para ello deberá sentir, y no sólo imaginar todas y cada una de las particularidades del cuerpo de esa persona, y, por decirlo así, infundirse en ella. Pero además de todo eso, el filósofo no podrá, sin exponerse de seguro al error, atropellar la duración real del espíritu de la persona y vivir sus estados más de

prisa que ella. Vivirlos, en verdad, significa vivirlos en su duración real, no en el esquema espacial de la duración que llamamos tiempo matemátieo. Por último, para poder prever el acto, deberá el filósofo prescindir de todo lo qué psicológicamente le pertenece a él mismo; y no sólo prescindir de ello olvidándolo, sino no habiéndolo nunca sentido. ¿Qué significa todo esto? Significa que el filósofo no podrá conocer las condiciones de la acción futura de un sujeto, y, por tanto, prever esa acción, como no sea confundiéndose totalmente con ese sujeto, dejando de ser y de haber sido el filósofo para ser y haber sido el sujeto.

En una palabra: de la intimidad de una conciencia no puede haber conocimiento exterior, sino sólo interior, o sea intuición. La ilusión del determinismo consiste: primero, en disolver la duración real, que es indivisible, en divisiones artificiales, llamadas estados de conciencia; segundo, en considerar que la intensidad de esos estados recortados ya artificialmente en el flujo de la conciencia, es una intensidad matemática, una magnitud mensurable. La ilusión del determinismo es en suma figurarse el espíritu como si fuera materia y aplicar al espíritu las leyes de la materia. ¿No se adelanta el astrónomo al tiempo cuando prevé los eclipses f Pues de igual modo podría el psicólogo adelantarse al tiempo y prever las acciones. Olvida, empero, el determinista una diferencia esencial, y es que los astrónomos operan en el tiempo-esquema, en el tiempo sin duración real, mientras que el psicólogo no puede prescindir de la duración, que es la realidad misma de la psyche.

Así el problema de la libertad se desvanece en cierto modo, cuando vemos que adversarios y defensores lo plantean en términos que implican a priori una materialización de la conciencia. El determinista tendrá siempre razón, mientras pensemos el espíritu como si fuera materia. El error de los partidarios de la libertad ha sido seguir a los deterministas en ese terreno. En cambio, cuando nos colocamos en medio de la conciencia misma y la aprehendemos en una intuición, entonces la libertad es sentida también inmediatamente como la esencia misma de la conciencia y hasta de la vida. Si la materia es determinación absoluta, la conciencia y la vida son indeterminación, duración pura, movimiento indivisible. No intentemos definir la libertad. Definir es encerrar una realidad en *un* concepto, es solidificar lo fluente e inmovilizar el movimiento. Toda definición será espacial, material, porque los conceptos con que definimos no son intuiciones íntimas, sino visiones exteriores. Toda definición de la libertad deberá fatalmente expresarse en términos de espacio y de materia, y sucumbirá por tanto ante el mecanismo y el determinismo geométrico de la materia. Toda definición del acto libre tendrá que ser un retorno de la conciencia sobre lo que fué, sin poder sujetar lo que está siendo. La conciencia no percibe entonces de sí misma más que la traza, el rastro material, la línea de puntos con que representamos simbólicamente el movimiento que pasó. La conciencia cree percibirse y lo que percibe es su sombra. La libertad se intuye, pues, mas no se define.

Pero ocurre que nuestro espíritu está habitual-

mente orientado hacia la práctica, mirando a la materia.* En el punto de contacto entre el espíritu y la materia, en la memoria mecánica, en la costumbre, desarróllase un automatismo, no ya útil, sino indispensable para la vida. La mayor parte de nuestras acciones diarias no son, pues, libres, porque conviene que no lo sean. Vivimos en un mundo de múltiples y variados objetos. Vivimos también en sociedad. Nos expresamos con palabras, especie de monedas impersonales que simbolizan nuestra conciencia superficial. Toda esta parte externa de nuestro yo es, y conviene que sea, presa del automatismo impuesto por el mundo, por la vida social y por el lenguaje. Pero también esta parte no libre de nuestro yo es lo que en realidad menos nos pertenece. Es el acarreo de la vida detenido a la puerta de nuestra conciencia. Generalmente vivimos de ese acarreo social. Pero a medida que vamos penetrando en estancias más retiradas del castillo interior, vamos siendo más nosotros mismos, vamos distinguiéndonos más del común y acercándonos a lo incomparable, es decir, a lo inefable y lo indefinible de nuestra propia personalidad. En lo más hondo de ella somos nosotros lo que realmente somos, y de ese fondo es de donde surgen de vez en cuando, rara vez, porque la vida no los tolera fácilmente, los actos plenamente libres, los actos totalmente nuestros. Muchos de ellos, al pugnar por salir hacia afuera, quedan detenidos y aniquilado» por ese acarreo que obstruye la puerta de la conciencia. Algunos, empero, consiguen salir, y entonces puede en verdad decirse que "algo totalmente nuevo ha sucedido en el universo.

2

EL PROBLEMA DE LA VIDA:

MECANICISMO Y FINALISMO

SI del problema de la libertad pasamos al problema más hondo de la vida, nos encontraremos igualmente con que las diversas teorías consideran su objeto desde diferentes puntos de vista, situados todos fuera de la vida misma. Unas querrían reconstruir el ser viviente con la materia, la vida con la muerte: así el mecanicismo. Otras, en cambio, se dan" de antemano resuelta la dificultad e imaginan el ser vivo como una bien pensada máquina: así el finalismo. Pero ni finalismo ni mecanicismo logran encerrar la vida en sus estrechos moldes. Ambas teorías son fabricaciones del intelecto; el intelecto, empero, se mueve naturalmente en lo inerte, en la materia sólida; sus conceptos expresan la relación entre el hombre y los objetos entre sí. La relación entre el hombre y los objetos es siempre fabricarlos o aprovecharlos; en todo caso, finalismo. La relación do los objetos entre sí es siempre de causalidad, de influjo por contacto; en todo caso mecanicismo. Pero la vida no puede confundirse con sus concreciones materiales y transciende infinitamente de ellas. Es preciso invertir

los términos y abandonar el postulado común del mecanicismo y del finalismo. Estas teorías explican la vida por los seres vivos. Intentemos, en cambio, explicar los seres vivos por la vida. Para ello deberemos penetrar íntimamente en la esencia misma del aliento vital.

¿Cuáles son las diferencias fundamentales que separan lo organizado de lo inorgánico? Las dificultades enormes que presenta esta cuestión vienen de la dirección que imprimimos generalmente a nuestro estudio de la vida. Queremos encontrar entre lo vivo y lo inorgánico diferencias exteriores y, por decirlo así, materiales. Pero materia es lo uno y materia es lo otro. ¿Diremos que el viviente es individuo, es decir, indivisible? Pero en seguida la historia natural nos presentará organismos que se dividen mecánicamente y se reproducen por división. ¿Diremos que el viviente tiene un desarrollo cuyo término es disgregación y muerte? Pero, ¿en qué se diferenciará este proceso de disgregación del proceso semejante de disolución a que están sometidas las cosas materiales? En realidad, cuantas diferencias establezcamos entre lo vivo y lo inorgánico, carecerán del valor preciso y matemático que querríamos atribuirles, porque todas esas diferencias serán siempre anuladas por la comunidad fundamental de la materia. Materia viva y materia inorgánica no podrán nunca diferenciarse en cuanto materias. Todos los rasgos distintivos, si pertenecen a la forma material, serán siempre insuficientes. La única distinción firme y fija es la inmaterial; en unas forma mora la vida, en otras, no.

Mas esa esencia de vida es inaprensible e indefinible, se dice, y ninguna ciencia positiva quedará satisfecha con algo tan vago e impreciso. En efecto, es indefinible en conceptos, precisamente porque no es materia; los conceptos estén hechos para recoger la materia. Pero en cambio la vida es intuible. Esa esencia de vida podemos percibirla directamente en nosotros. Nosotros somos seres vivos, y cuando nos preguntamos en qué consiste nuestro vivir, no hay más que una respuesta: vivimos porque duramos, porque prolongamos el pasado en el presente, porque cada momento de nuestro existir no es igual al momento anterior, no repite, sino que prolonga el instante pasado. El objeto material, en cambio, nos parece estar en un perpetuo presente; no hay en él dos instantes que no sean idénticos, o por mejor decir, no hay en él varios instantes, sino un solo instante, el presente. El objeto material no tiene historia.

Si volvemos ahora a aquellos rasgos exteriores, materiales, con que queríamos distinguir lo vivo de lo inorgánico, y los pensamos no ya como definición, sino como la manifestación externa de ese aliento continuo, de ese durar, que es la vida, ya nos parecerán verdaderamente característicos. El ser vivo es un individuo y sigue siéndolo aunque materialmente pueda dividirse. La división hará dos individuos; pero nunca como la fragmentación de una piedra en pedazos. De que el gusano se halla convertido ahora en dos o tres gusanos, no se sigue que antes no fuera un gusano y uno solo. Y es que dentro de esa materia ponemos ahora ya una duración, una corriente organizadora, una vida,

en fin, *que* nos autoriza a llamarle individuo. De igual manera distinguimos entre el" envejecer de un ser vivo y la disolución de un trozo dé materia. El ser vivo envejece en la duración, en la continuidad insensible de la vida; el trozo de materia se disuelve en lo instantáneo, permaneciendo siempre en lo esencial, igual a s! mismo. La evolución del ser vivo, implica en el fondo una apariencia al menos de memoria orgánica.

Al percibir así en los seres vivos una continuidad de cambio, una duración, les damos ya algunos atributos de la conciencia. "¿No podremos ir más lejos aún y decir que la vida es invención y creación como la actividad consciente?". Téngase sobre el transformismo la opinión que se quiera, una cosa es cierta: que las formas de los seres vivos muestran entre sí una relación de filiación, al menos aparente; nazcan o no nazcan unas de otras, todo ocurre realmente como si unas engendrasen las otras. Pero entonces la vida aparece en su conjunto no sólo como una continuidad, sino como una continuidad creadora en donde el empuje del pasado, prolongándose en el presente, hace brotar en éste formas nuevas irreductibles a las anteriores.

Pero aquí precisamente interviene la explicación mecánica y declara que la producción de formas nuevas de los seres vivos no es en modo alguno imprevisible e irreductible a las anteriores, sino que un estudio minucioso y detallado nos hará descubrir las leyes de la evolución. La adaptación, la selección, la lucha por la existencia son las causas, enteramente físicas y materiales, que producen las nuevas formas de los seres vivos. Lo que llamamos

formas nuevas no es más que un arreglo nuevo de elementos antiguos, dice el mecanicismo, y si conociésemos en todo detalle la totalidad de las condiciones en que se desenvuelve la vida, no habría posibilidad de que la vida nos diera sorpresas.

Este razonamiento, empero, ya lo conocemos; es el mismo que usó el determinismo psíquico para rebatir la libertad y la originalidad del acto humano. Podemos oponerle la misma negativa. No nos sería posible reconstituir la totalidad de las condiciones en que se desenvuelve la vida, como no fuera viviéndolas. Lo que hacemos, en realidad, es tomar de la evolución orgánica una serie de clichés en diversos momentos de su desarrollo y luego recomponer el desarrollo total con esos fragmentos arrancados de él. La verdad es que de la vida misma no tenemos concepto alguno y nuestro conocimiento se limita a las formas, a las concreciones o manifestaciones exteriores de la vida. La ilusión del mecanicismo consiste en confundir la vida con las vestiduras materiales en que se infunde, o mejor dicho, con las señas de su paso por la materia. Si sobre un plato lleno de limadura de hierro imprimo mi mano, quedará allí grabada su forma. El mecanicismo se obstinará en explicar esa forma por las leyes mecánicas que rigen las relaciones entre los granitos de limadura, cuando en realidad ella es sólo el residuo o el rastro dejado allí por mi mano. De igual modo procede al querer explicar la vida por las leyes mecánicas a que obedece la materia en donde la vida se ha instalado. Como hipótesis científica destinada a dar nuevos impulsos a nuestro conocimiento de las formas vivientes, el meca-

nicismo no sólo es útil, sino necesario. Pero cuando quiere alzarse a la categoría de una verdad metafísica, expresiva de la realidad misma, entonces fuerza es salirle al paso y oponerle la intuición directa, de la que ha prescindido por completo.

Pero si, metafísicamente, el mecanicismo es inaceptable, no lo es menos el finalismo. En su forma extrema el finalismo es un mecanicismo vuelto del revés. Si los seres vivos realizan un programa, bastaría conocer ese programa para explicar perfectamente y prever de antemano toda forma adaptada por la vida. Si fraccionamos ahora el finalismo indefinidamente, como hacen los modernos partidarios de esta teoría, no habremos tampoco adelantado gran cosa. Ya no admitiremos que el universo obedezca a un plan; pero esa armonía que rechazamos para el todo, la aceptaremos en cambio para cada organismo en particular bajo el nombre de finalidad interna. ¿Qué ganamos con esto? Nada. En realidad, esa finalidad interna aparece inmediatamente como externa, si reflexionamos en que un organismo complejo es la sociedad de organismos simples, y así surge de nuevo esa idea de plan y de programa previo que se trataba de expulsar. El finalismo, en el fondo, peca por el mismo defecto que el mecanicismo. Aplica a la vida un concepto que vale sólo para la materia, el concepto de una fabricación, de una máquina inteligentemente montada, y es porque no mira dentro de la vida, sino fuera de ella, a los momentos en que la vida se concretiza en materia.

Pero si nos evadimos de los marcos hechos en que el mecanicismo y el finalismo quieren encerrar

nuestro pensamiento, hallaremos que el carácter de la vida se asemeja mucho al de nuestra evolución interna. Como el acto libre resulta del empuje profundo de nuestro yo, así la vida es una continua producción y creación en un aliento nunca interrumpido. Pero así como nuestra conciencia toma contacto con la materia y recibe su influjo en un determinado plano de la corriente, así también la vida entra en contacto con la materia y tiene a veces que rodearla para vencerla. Las explicaciones mecánicas no son absolutamente falsas; son sólo insuficientes e incompletas. La conciencia pende, decíamos, pero no depende del cerebro; así también la vida se amolda en cierto modo a la materia para dominarla mejor. La explicación mecánica puede y debe referirse a ese cierto modo, a esa concreción de la vida, pero no puede explicar la vida misma.

De la tesis finalista habrá que retener, en cambio, mucho más. Así como en el problema de la libertad, lo que nos pareció rechazable no fué la libertad misma, sino la defensa que de ella hacen sus partidarios; de igual modo en el finalismo lo que parece rechazable es la inmovilidad en que solemos representarnos las armonías de las formas vivas. Pero esas armonías reaparecen tan pronto como las veamos en. donde realmente están, no en las formas, sino en las formaciones, "en las tendencias; no en el término, sino en el origen de la evolución. La vida no tiene término ni propósito, en el sentido humano y utilitario de esta palabra, en el sentido de un pensamiento previo. Pero el empuje inicial, al ramificarse en mil caminos distintos de evolución, se conserva en cada uno de ellos, y

así esos distintos caminos nos parecerán complementarse y hermanarse unos con otros, no porque concurran todos a un fin común, sino porque vienen todos de un mismo aliento vital. Una Interpretación psicológica será, pues, posible de la vida; pero solamente en el sentido retroactivo, no como una anticipación del porvenir, sino como la iluminación del pasado por el presente.

Si ahora intentamos representarnos el proceso que sigue el aliento vital en su evolución creadora, he aquí lo que encontramos. La vida no sigue una trayectoria única; más bien es comparable a una explosión que se difunde en direcciones muy varias, en cada una de las cuales nuevas explosiones acentúan aún más la variedad de dirección. Por dos motivos es ello así. En primer lugar la vida tiene que vencer la resistencia que le opone la materia. En segundo lugar, la vida lleva en sí misma una fuerza de expansión, debida al equilibrio inestable de tendencias que encierra en su seno. El obstáculo de la materia empezó la vida a vencerlo sometiéndose a las leyes físico-químicas de la organización. Pero pronto la vida hubo de desbordar la materia y crecer en intensidad conforme iba creciendo en complejidad. Al mismo tiempo, empero, se hizo sentir la segunda causa de la disociación de la corriente vital. El desarrollo de la vida, en efecto, es esencialmente el de una tendencia hacia muchas direcciones. Observad lo que pasa en el desarrollo de nuestra personalidad. La historia de nuestra vida pasada, cuando la contemplamos retrospectivamente, no aparece como una línea recta; más bien es una sinuosidad que bosqueja intentos abandona-

dos, caminos que íbamos acaso a emprender y que no hemos seguido. El encanto de la infancia está en gran parte en esta indecisión, en esa riqueza y amplitud del porvenir. La fuerza vital asimismo diverge en tendencias múltiples; pero no las reduce, como nosotros hacemos, a una sola, que es nuestra vida real, sino que las sigue y prosigue creando así series divergentes de especies dirigidas en un sentido de evolución distinta. Será, pues, necesario discernir las principales de entre esas direcciones divergentes, determinar la tendencia fundamental a que obedecen, y fundiendo luego esas tendencias, obtendremos una aproximación del indivisible principio motor que dió el empuje inicial.

La primera gran encrucijada que encontramos, es la separación de los seres vivos en animales y vegetales. ¿En qué se diferencian unos de otros? Aquí, como en la cuestión de distinguir lo vivo de lo inorgánico, sería vano pretender encontrar una diferencia exacta y como matemática. Cualquier carácter diferencial que se cite de un reino, será inevitablemente hallado en el otro, y es que cada una de las dos direcciones divergentes, aunque responden a una tendencia divergente, no por eso se constituyen exclusiva y precisamente sobre ella. No puede olvidarse del todo la comunidad de origen; y como vaga remembranza acaso, queda en el animal algo de vegetalidad, y en el vegetal algo de animalidad. Así un grupo o una especie no podrá definirse por la posesión exclusiva de tales o cuales caracteres, sino por la tendencia a acentuarlos. En este sentido podemos señalar como caracteres de los vegetales la tendencia acentuada a crear materia

orgánica con materia inórgánica, mientras que el animal se nutre con preferencia de materias orgánicas vegetales o animales. A este carácter y relacionado con él, se añade otro más profundo. El animal, no pudiendo fijar directamente el carbono y el nitrógeno, se ve obligado a buscarlo en los vegetales o en otros animales. Es, por tanto, esencialmente móvil, mientras que la planta está condenada a la inmovilidad. Es cierto que hay plantas que se mueven y van a buscar la luz, el aire y hasta capturan insectos. Por otra parte, también hay animales inmóviles, parásitos y sedentarios. Pero estas excepciones son simplemente detenciones en la ruta de la evolución, como una negativa de ir más allá y una modorra de la vida que se estanca en una forma inferior.

Mas sobre esas. diferencias vienen á asentarse aún otras más importantes. Entre la movilidad y la conciencia existe una evidente relación. La precisión y la riqueza de los movimientos posibles, están en razón directa del desarrollo del sistema nervioso. La movilidad de los animales es ya un germen y como una exigencia de evolucionar en el sentido de un sistema nervioso cada vez más preciso y diferenciado. En esta dirección se encuentra, pues, otra distinción más entre el animal y la planta : el animal se define por la sensibilidad y por la conciencia despiertas; la planta, por la insensibilidad y por la conciencia dormidas. Así, a medida que vamos alejándonos más en cada una de las dos series divergentes, animal y vegetal, van acentuándose los caracteres que las separan; pero la armonía de los dos reinos podría hallarse en su

raíz común, en que desarrollan dos tendencias que estuvieron antes fundidas en una sola.

Dejemos ahora la rutà que sigue la evolución vegetal y tratemos de discernir en la corriente de la vida animal las direcciones en que el aliento vital «e ha ido esparciendo. Para apreciar mejor los cambios de dirección que se presenten, recordemos que, en general, el desarrollo de la animalidad está determinado por el desarrollo de un sistema nervioso sensorio-motor. Podrá decirse que un animal es tanto más animal cuanta mayor indeterminación exista en su capacidad de moverse, es decir, cuanto mayor sea la distancia, el margen de que dispone entre la sensación y la reacción motora. Los animales superiores pueden elegir entre una gran variedad de movimientos para contestar a una determinada percepción. La vida es, como hemos visto, una duración creadora. Su papel, por lo tanto, no podía ser otro que el de fabricarse instrumentos de indeterminación, ingerirse en la materia y distenderla para hacer un hueco a la espontaneidad de su propia creación; en una palabra, a su libertad.

La animalidad se desarrolla en el impulso por conquistar esa libertad. Parece como que, al cabo *de* los esfuerzos, la vida va encontrando, va creando formas, dentro de las cuales domina cada vez mejor el determinismo de la materia. Esa aspiración a dominar la materia es la tendencia central con que definimos la animalidad. Mas esa tendencia llevaba a su vez en sí misma, gérmenes de disociación. Son varias las direcciones que pudo seguir, y de hecho siguió la vida en esa labor suya, contraria a la materia. Algunas de esas rutas eran ma-

las, y la vida en ellas sufrió una semiderrota. Así los equidermos y aun los moluscos, son direcciones equivocadas de la tendencia animal. La animalidad aquí sacrifica la movilidad a la protección, a la coraza, y se encierra en una especie de armadura que si bien la protege, en cambio la inhibe y amodorra,

Otras direcciones, empero, tuvieron un éxito más feliz. La vida, en ellas, renunció a acorazarse, y prefirió hacerse ágil y móvil. Los Artrópodos y los Vertebrados manifiestan dos potencias inmanentes a la vida animal, las cuales tan conseguido crearse formas más apropiadas a su desarrollo. Para determinar en qué consiste cada una de esas potencias, deberemos considerar sucesivamente las especies que en una y en otra serie señalan el punto culminante de la evolución. Estas son, en la serie de los vertebrados, el hombre, y en la de los articulados, los insectos, y particularmente algunos himenópteros, como por ejemplo, las hormigas. Ahora bien, los insectos llevan a su más alto grado esa función vital que llamamos instinto. El hombre, en cambio, es dueño del mundo por la inteligencia. Inteligencia e instinto son, pues, los términos máximos a que conduce la evolución de la animalidad. "El error capital, dice M. Bergson, que transmitido desde Aristóteles, ha viciado la mayor parte de las filosofías de la naturaleza, consiste en considerar la vida vegetativa, la vida instintiva y la vida inteligente, como los tres grados sucesivos de una misma tendencia que se desarrolla, cuando en realidad son tres direcciones divergentes de una actividad que se ha escindido al crecer".

Pero inteligencia e instinto, a pesar de ser esencialmente diferentes, tienen una comunidad de origen. Ambos estaban fundidos y confundidos en la tendencia central de la animalidad, antes de que se separara en las dos direcciones divergentes. En el instinto hay siempre algo de inteligencia, y en la inteligencia algo de instinto, como en la vida animal misma hay algo de la vegetativa, y en la vegetativa algo de la animal. Las definiciones que vamos a dar de la inteligencia y del instinto, serán, pues, inevitablemente rígidas y algo esquemáticas. La vida, en su riqueza, desborda, empero, los esquemas, y es preciso siempre difuminar, por decirlo así, los dibujos con que intentamos representarla.

Una primera ojeada sobre los trabajos que la inteligencia y el instinto realizan, nos descubre ya entre las producciones de ambos una importante distinción. La inteligencia fabrica instrumentos artificiales con la materia inerte. El instinto, en cambio, desarrolla y utiliza los órganos del cuerpo vivo. Las obras del instinto parecen como una prolongación de la actividad organizadora que anima el cuerpo. Los trabajos de la inteligencia, en cambio, son más bien una sumisión a la materia inerte, una acomodación a ella, para aprovechar su inercia en sentido preconcebido. Por eso entre la actividad inteligente y la instintiva, hay esta fundamental diferencia, que el instinto no conoce posibilidad, sino realidades, y la inteligencia encierra, en cambio, una casi infinita capacidad de aplicación. En la actividad instintiva existe una tan perfecta coincidencia entre la representación y el acto real, que no le queda al animal margen para

darse cuenta, para pensar varios posibles y elegir entre ellos. El instinto conoce directamente, y por penetración, en el interior de una cosa misma. La inteligencia, en cambio, no penetra en las cosas, sino que salta, por decirlo así, de una a otras; se mueve en las relaciones, es decir, en suma, en el espacio.

Pero precisamente por referirse sólo a las relaciones, la inteligencia se excede a sí misma. Nace en el mundo para ser prácticamente útil; pero pronto desvía su dirección primera y se torna en especulativa y contemplativa. Mas por desgracia, está condenada a ser lo que es, una forma, una relación. Quisiera penetrar en la esencia misma de las cosas, pero como su función es sólo la de dividir y recomponer, la de analizar y sintetizar, se agota en infinitas divisiones de la materia, al cabo de las cuales sigue hallando lo mismo que al principio: materia extensa y sólo materia extensa. El instinto, por su parte, penetra directamente en la realidad, es la vida misma calando la materia, pero no *se* da cuenta, y por ende no aspira ni desea ni encuentra distancia alguna entre algo posible y algo real. "Hay cosas que la inteligencia sola es capaz de buscar, pero que por sí misma jamás encontrará. Esas mismas cosas sólo el instinto las hallaría; pero no las busca ni las buscará nunca."

La inteligencia y el instinto se orientan en opuestos sentidos. Aquélla mira hacia la materia inerte. Este hacia la vida. La inteligencia es la conciencia abriéndose y extendiéndose sobre el espacio material, como si quisiera abrazarlo y contenerlo en su seno. El instinto, en cambio, es la vida penetrando como una aguja en el interior mismo de

sus objetos. Supongamos ahora un instinto desinteresado primero, consciente además, capaz, por último, de darse cuenta de lo que toca. Eso sería la intuición filosófica.

Así, la vida nos aparece como una amplia corriente enemiga de la materia, y que penetra en ella cargada con una muchedumbre enorme de virtualidades y de tendencias germinales. La resistencia de la materia por una parte, la diversidad que encierra la vida de posibles direcciones por otra, son causa de que este río se ramifique en mil arroyos distintos, que son las especies vegetales y animales. Algunas de estas direcciones son secundarias, erróneas, y conducen a una callejón sin salida. Hay especies amodorradas en planos inferiores de la animalidad. Por dos lados, empero, la vida ha logrado triunfar de la materia. Por un lado, al fijar su atención sobre su propio movimiento, consigue depurarse como intuición. Por otro lado, abriéndose a la materia y extendiéndose junto a ella, consigue elevarse hasta la inteligencia. Pero por el lado de la intuición, la vida, comprimida por la materia, se estrecha y encañona, se limita a lo directamente interesante, es decir, se ciega en forma de instinto. Por el lado de la inteligencia, en cambio, la vida se exterioriza de sí misma y se adapta a la materia, pero se incapacita así para reconocerse como es en verdad. Sin embargo, la escisión de la tendencia instintiva y de la tendencia inteligente no es absoluta y matemática; la inteligencia humana puede a veces replegarse sobre sí y despertar las tenues virtualidades de intuición que dormitaban en lo profundo de la conciencia.

3

INTELIGENCIA E INSTINTO

LA FILOSOFÍA DE LA INTUICION

EL postulado común a todos los sistemas de la metafísica es la unidad de lo real. La filosofía moderna es esencialmente una filosofía de la unidad. Ora que, partiendo del sujeto queramos como quiere el idealismo reconstruir el mundo, ora que, partiendo del objeto desprendamos de él la conciencia, como hace el idealismo, en ambas teorías suponemos siempre una identidad fundamental, una continuidad entre la vida y la materia. Esta identidad es precisamente la que trata de destruir la filosofía de M. Bergson. En el pensamiento contemporáneo adviértese cierta tendencia a derrocar el ídolo de la unidad y a caminar hacia una filosofía pluralista. Mr. Bergson es, sin duda, uno de los típicos representantes de esta tendencia, tan bien definida por William James. Solemos creer en la identidad fundamental entre la vida y la materia, porque nos figuramos que nuestra inteligencia domina y descubre todo lo real, y por eso nos negamos a admitir una separación completa entre lo vivo y lo inorgánico. Pero la verdad es que esa separación existe y nadie podría echar el puente.

Ni el mecanicismo ni el finalismo explican la relación de la vida con la materia. La verdad es que nuestra inteligencia no está dispuesta para comprenderlo todo, sino sólo para comprender la materia. La vida, en cambio, no puede ser comprendida : ha de ser intuida, ha de ser vivida. Renunciemos, pues, a la unidad ficticia que los filósofos suponen en la naturaleza y acaso encontremos una nueva unidad, real esta vez y honda, interior y viviente.

Pero ese postulado de la identidad, que queremos destruir, nos acecha y se opodera de nosotros a la primera vuelta. Concedido que entre vida y materia haya una distancia infranqueable; concedido que la intuición y la inteligencia sean tendencias divergentes. Pero, ¿qué relación hay entre la intuición y la vida, qué relación entre la inteligencia y la materia? No veo otra relación que la de ser la intuición algo subjetivo, una facultad mía, y la vida algo objetivo, un impulso real, impulso que yo conozco por medio de la intuición. De igual modo la inteligencia sería una facultad subjetiva que comprende, y la materia una realidad objetiva comprendida. Así la realidad, el objeto quedaría expresado por la pareja vida y materia, mientras que el sujeto, el yo, quedaría expresado por la otra pareja, intuición e inteligencia.

Pero, ¿quién no ve que esto es volver de nuevo a la metafísica de la identidad que queríamos suprimir? ¿Quién no ve que hacer de la vida y de la materia objetos es identificarlos en ese carácter de objetividad? ¿Quién no ve que hacer de la intuición y de la inteligencia funciones subjetivas,

es volver a considerar el yo como un simple espectador y la conciencia como una especie de reproducción reducida de lo que ocurre en grande, fuera de nosotros en el mundo? Pero ya anteriormente hemos examinado el error de la hipótesis psicofisiológica, y hemos visto que en el fondo descansaba en la creencia í'alsa de que la percepción es conocimiento. Mas la percepción en realidad no es conocimiento; es ya acción o" prepara las acciones posibles. Lo que percibimos, pues, de la materia no es toda la materia, sino la parte de ella que nos interesa, y conforme vamos ensanchando más nuestro ejercicio de la inteligencia, vamos, por decirlo así, estirando, extendiendo la materia. En realidad, no es por un maravilloso azar o por una predispuesta armonía por lo que materia e inteligencia coinciden. Coinciden porque son en el fondo una misma cosa, el resultado de un mismo género de actividad. Supongamos que el esfuerzo intuitivo por el cual el pasado se adhiere al presente y penetra en él organizándolo; supongamos que el esfuerzo intuitivo se distiende, se cansa, por decirlo así, disminuye su empuje. Entonces la existencia, antes reconcentrada, parece como que se expande y se extiende conforme el esfuerzo vital va disminuyendo su tensión. El espacio vacío se desarrolla o, por mejor decir, en el espacio vacío *y* puramente ficticio que piensa la inteligencia, se desenrrolla y extiende la materia, y con ella y en el mismo movimiento que ella, la inteligencia. Cuando concentramos nuestro ser en su propia realidad, cuando descendemos en el fondo del alma para seguir un impulso radical de libertad, por ejemplo,

entonces el mundo en cierto modo desaparece. La intuición está confundiéndose con la vida misma y la tensión del movimiento vital es máxima. Pero el relajamiento progresivo de esa concentración del yo, es una génesis progresiva de la materia y de la inteligencia.

Mas lo que se opone a esta visión de una unidad entre la inteligencia y la materia no es tanto esa unidad misma, como el proceso evolutivo y dinámico en que pretende M. Bergson engendrarla. La unidad entre el intelecto y el objeto, la ha sostenido el idealismo desde Parménides sin escándalo de nadie. Pero aquí, lo que nos choca e inquieta es esa producción evolutiva de la materia y de la inteligencia a un mismo tiempo. Todavía pasaríamos por una evolución de la inteligencia, dada la materia; o al revés, por una evolución de la materia, dada la inteligencia. Pero una evolución de ambas cosas conjuntas es algo que nuestro pensamiento, nuestra imaginación se niega a aceptar.

Y es porque tenemos arraigada la idea de que la materia y la inteligencia deben expresarse en cantidades positivas, de que son algo fundamental, el origen y base de todo lo demás. Lo real nos parece como la complicación y el enriquecimiento progresivo de una materia y de una inteligencia fundamentales. Pero advertid que pudieran asimismo invertirse los términos y ser la materia y la inteligencia una disminución y empobrecimiento de la realidad vital. Ocurre con esto como con la relación entre la quietud y el movimiento. Nos empeñamos, por regla general, en pensar la quietud como primitiva y el movimiento como derivado;

pero entonces nunca se comprenderá el movimiento, porque por mucha quietud que se sume, no se obtendrá nunca Movimiento. Así la mecánica, decíamos antes, no estudia el movimiento, sino el esquema inmóvil del movimiento, estudia la quietud. Pero tornemos la relación en sentido inverso y pensemos que lo simple, lo inmediato, lo primitivo, es el movimiento. Entonces la quietud no ofrece dificultades; es simplemente la detención del movimiento. Pero nuestro intelecto se resiste a hacer esta inversión porque el movimiento le escapa y sólo comprende la inmovilidad. La inversión esa, quien puede hacerla es, en cambio, la intuición. De igual manera, si en vez de poner primero la materia y querer sacar de ella la vida ponemos primero la vida, más fácil nos será sacar de aquí la materia. Para representarnos este tránsito bastará que partamos, no de la inteligencia, sino de la intuición. Y entonces veremos cómo una disminución de la tensión intuitiva nos encamina a la tensión inerte y a la inteligencia.

Pero la dificultad está en que nos empeñamos en imaginar la inteligencia como una luz que se enciende. En realidad es todo lo contrario. La luz encendida es la vida, es la intuición. Esa luz vital brilla en el instinto de los insectos con tan concentrado fuego, que deslumbra y ciega; por eso el insecto es inconsciente, aunque profundamente sabio. Mas en el hombre, la luz vital se espande y por tanto se debilita y se entenebrece. Ganamos en extensión y con ello en conciencia, en capacidad de darnos cuenta. La materia es precisamente esa extensión que ganamos; la inteligencia es pre-

cisamente esa conciencia que adquirimos de una extensión. Pero perdemos en realidad vital, perdemos en intuición profunda, en verdadera luz. Supongamos ahora que, por un esfuerzo poderoso de concentración, logramos remontar la pendiente que baja hacia la materia y hacia la inteligencia y por breves momentos juntar en un punto fugaz inteligencia e intuición, materia y vida. En ese instante estamos en lo absoluto. La intuición entonces se completa con la inteligencia y nos proporciona una visión, rapidísima si se quiere, borrosa y fugaz como una aparición, pero absoluta, de la realidad. La filosofía, o mejor dicho, la metafísica, tiene por objeto prepararnos para esas breves visiones.

Desde este punto de vista, la metafísica ya no es un sistema, una construcción que un pensador sólo puede llevar a cabo. Es una experiencia profunda, una experiencia integral. Pero como es fugaz y momentánea, exige repetirse y completarse. La metafísica irá constituyéndose por el esfuerzo colectivo de muchos pensadores y observadores. Esta es su verdadera positividad; es también en el fondo su única posibilidad. Mientras el pensamiento humano no ha creído poderse apoyar para interpretar el mundo y la vida más que en la labor del intelecto, estaba condenado a tomar de su objeto una vista exterior e inmóvil. La filosofía antigua se fijó principalmente en las formas de los seres vivos y construyó su edificio como una inmensa clasificación de las cosas. La filosofía moderna, matemática y física, se detiene, en cambio, en la materia inerte y resuelve el mundo en un

sistema de leyes, preferentemente mecánicas. Pero antiguos y modernos laboran con el solo intelecto, y el solo intelecto es de suyo infecundo e increador; necesita que algo le sea dado para arreglarlo y deshacerlo, componerlo y descomponerlo en cuantos modos quiera. El intelecto puede dividir y juntar, pero es preciso que de alguna parte le vengan las cosas que divide y junta. La intuición, en cambio, es la única que puede, si no resolver en un día, ponernos por lo menos en camino de resolver el problema del origen. Ese algo que el intelecto recibe para manejarlo a su guisa, es lo que llamamos materia. ¿Qué es y de dónde viene? He aquí una pregunta contra la cual se ha estrellado la filosofía del intelecto. Sólo una intuición profunda, que nos haga remontar el cauce de la vida, podría conducirnos a la vertiente en donde nace la materia.

La filosofía no es la ciencia. La ciencia no tiene por qué preocuparse de cuestiones de esencia y de origen. Tiene su objeto; lo descompone, nos enseña la ley de su composición; nos permite, pues, recomponerlo, fabricarlo y utilizarlo. Pero la filosofía tampoco es arte. Al arte no le importa la materia ni las leyes mecánicas de composición; tampoco en el fondo le importa la vida y sus orígenes y su íntimo esfuerzo. El arte recoge en una intuición de lo individual, inconsciente a veces y casi instintiva, el movimiento en lo inmóvil y la vida en lo muerto. Pero la filosofía integra la ciencia y el arte en una intuición universal. La filosofía es una inteligencia al servicio de una intuición. El obrero que maneja una máquina, la co-

noce familiarmente, sabe sus costumbres, vive con ella y en ella en inmediata simpatía. £1 ingeniero, el científico, conoce las máquinas en general, sabe su teoría y las leyes a que obedece su estructura. Pero la filosofía es a un mismo tiempo vida y teoría. El filósofo conoce e intuye; es como el obrero que simpatiza con la máquina y como el ingeniero que dibuja su esquema. Tiene de la realidad una idea, pero trasciende de ella y se compenetra con la realidad misma. La filosofía es, como decíamos, una experiencia integral.

De esa realidad integral nos da M. Bergson una visión primera, más bien como una invitación a proseguir la ruta indicada, que como una traslación fiel de la visión misma. "El presente ensayo, dice, querría simplemente definir el método y dejar entrever, en algunos puntos esenciales, la posibilidad de su aplicación." Sería, pues, empresa peligrosa la de querer definir con ayuda de las viejas etiquetas filosóficas, un pensamiento tan nuevo, tan original, tan irreducible a fórmulas hechas.

Ni el idealismo, ni el realismo, ni el materialismo, ni el espiritualismo, caracterizan esta nueva filosofía. La tendencia general de una filosofía idealista consiste en fundir la teoría del conocimiento con la teoría de la realidad, en identificar el ser con el pensar. En esta dirección hallaríamos ciertamente que se mueve el pensamiento de M. Bergson, cuando entre la intuición y la vida establece una identidad profunda, y asimismo cuando refiere una a otra la inteligencia y la materia. Pero, por otra parte, la inteligencia es, a su vez, un resultado de la evolución creadora, resultado

de descenso, por decirlo así, y la intuición es un producto o una manifestación del empuje vital, esta vez ascendente o penetrante. Por este lado, pues, más bien podria pensarse en el realismo.

Pero la verdad es que M. Bergson se niega a establecer, ni siquiera implícitamente, la distinción entre sujeto y objeto, distinción que, de un modo o de otro, es la base, tanto del realismo como del idealismo. En realidad, no hay un yo que se represente el mundo y un mundo que se refracte en el yo, sino una vida y una materia; es decir, dos movimientos de dirección contraria, uno que se intensifica y concentra, otro que se esparce y extiende. En el límite mutuo de ambos se halla el hombre, más vuelto, sin embargo, hacia la materia que hacia la vida; pero capaz a pesar de ello, de recogerse en intuiciones y penetrar en algunos momentos fugaces la profunda realidad. En este sentido, la diferencia que proclamamos todos entre el alma y el cuerpo es justa y exacta. En este sentido, la filosofía de M. Bergson ha sido, con razón, calificada como un nuevo espiritualismo.

Mas, por otra parte, se separa del espiritualismo clásico, en que entre el cuerpo y el alma, entre la vida y la materia, no establece una radical e infranqueable separación. Alma y cuerpo se tocan en cierto modo; el alma, concentrada en la intuición, *Be* distiende en la inteligencia y se materializa; la materia, en cambio, expresada en la inteligencia, puede ascender la pendiente y retornar a la intuición. Aquí podríamos descubrir un nuevo aspecto de la filosofía bergsoniana. Si recordamos que la intuición y la inteligencia han diver-

gido de una fuente común, que es la vida; si pensamos, por otra parte, que la materia misma no es sino la detención o la inversión del aliento vital, nos hallaremos en una especie de monismo en que la única fundamental realidad sería, en último término, la vida. Pero tampoco fuera del todo justo y exacto hablar de monismo, porque, así como en el movimiento hay siempre la posibilidad de detenerse, es decir, de transformarse en su contrario, la quietud, así también la vida, que es movimiento, es también detención y disminución, o sea materia. Y resultarían materia y vida implícitas ya en el impulso activo inicial.

Los conceptos hechos de la filosofía tradicional no valen, pues, para aprisionar el pensamiento bergsoniano. Y es que esos conceptos hechos son rígidos, inmóviles, sin matices ni reflexiones; han sido fabricados para objetos sólidos, y *si* en ellos *ec* vierte un líquido, éste toma en seguida una forma geométrica que detiene y falsea su líquida movilidad. La filosofía tradicional se ha ido constituyendo al margen del espacio; es una filosofía de lo eterno y de lo inmóvil. Mas la realidad que *nos* descubre la intuición es todo lo contrario; es un fluir constante, una perenne duración, una evolución creadora. Para ésta, carece aún la filosofía de conceptos apropiados. Habrá que irse acostumbrando a crearlos, y tendrán que ser conceptos flexibles, móviles e inestables, como la duración misma, que están destinados a contener. Si la realidad es duración pura, habrá que ir haciendo poco a poco una filosofía de duración pura. La filosofía

de M. Bergson abre así un nuevo camino a la especulación humana.

No quisiera ser yo el que termine esta exposición. Con cuanta fidelidad y exactitud me ¡ha sido posible, he intentado encerrar en un pálido resumen la inagotable riqueza del pensamiento bergsoniano. Pero hay unas páginas de la "Evolución creadora" en donde M. Bergson recoge en conjunto los principales temas de su filosofía. He aquí la traducción imperfecta que he hecho de ellas:

"La filosofía nos introduce en la vida espiritual y al mismo tiempo nos hace ver la relación entre la vida del espíritu y la del cuerpo. El gran error de las doctrinas espiritualistas ha sido creer que, aislando la vida espiritual de todo lo demás, colgándola en el espacio por encima de esta tierra, lejos, muy lejos de ella, iban a conseguir librarla de cualquier ataque. ¡En realidad no han hecho más que exponerla así a ser confundida con un efecto de espejismo! Cierto, tienen razón al escuchar la conciencia cuando la conciencia afirma la libertad humana; pero ahí está la inteligencia diciendo que la causa determina su efecto, que lo idéntico condiciona a lo idéntico, y que todo se repite y que todo está dado. Tienen razón al creer en la realidad absoluta de la persona y en su independencia frente a la materia; pero ahí está la ciencia mostrando la solidaridad de la vida consciente y de la actividad cerebral. Tienen razón al atribuir al hombre un lugar privilegiado en la naturaleza, y al considerar que la distancia entre el animal y el hombre es infinita; pero ahí está la historia de la vida presentándonos la génesis de

las especies por la vía de una transformación gradual y reintegrando al parecer al hombre en la animalidad. Cuando un instinto poderoso proclama la probable supervivencia de la persona, tienen razón al no cerrar los oídos a su voz; pero si existen almas capaces de llevar una vida independiente - ¿de dónde vienen? ¿Cuándo, cómo, por qué entran en este cuerpo que vemos surgir, naturalmente, de una célula mixta, desprendida de los cuerpos de sus progenitores? Todas estas preguntas permanecerán incontestadas; una filosofía de la intuición será la negación de la ciencia, si no se decide a buscar la vida del cuerpo allí donde realmente reside, en el camino que conduce a la vida del «espíritu. Pero entonces ya no se referirá a éstos o a aquéllos seres vivos. La vida entera, desde el empuje inicial que la lanzó en el mundo, le aparecerá como una ola que sube, y a la que se opone el movimiento descendente de la materia. En la mayor parte de su superficie, a diferentes alturas, esa corriente se convierte, por efecto de la materia, en un remolino que no avanza. Por un solo punto pasa la corriente en libertad, arrastrando consigo el obstáculo, que si bien agrava la marcha, no consigue detenerla. En ese punto está la humanidad; ahí nuestra situación privilegiada. Por otra parte esa ola ascendente es conciencia, y, como toda conciencia, envuelve virtualidades innumerables que se compenetran y a las cuales no con vienen, por lo tanto, ni la categoría de unidad ni la de multiplicidad, hechas para la materia inerte. Solamente la materia que arrastra en su ascenso, y en cuyos intersticios se ingiere, puede dividirla en individuali-

dades distintas. La corriente pasa, pues, a través de las generaciones humanas, subdividiéndose en individuos; esta subdivisión estaba ya vagamente diseñada en ella, pero sin la materia no hubiera podido realizarse. Así se crean sin cesar almas que, en cierto modo, preexistían sin embargo. No son más que los arroyuelos entre loe cuales se reparte el gran río de la vida, fluyendo a través del cuerpo de la humanidad. El movimiento de una corriente es distinto de lo que atraviesa, aun cuando tenga por fuerza que adoptar las sinuosidades del medio. La conciencia es distinta del organismo animado por ella, aun cuando sufra algunas de \a& vicisitudes de ese organismo. Como las acciones posibles, cuyo diseño está contenido en un estado de conciencia, reciben a cada instante, en los centros nerviosos, un comienzo de ejecución, el cerebro subraya en cada instante las articulaciones motoras del estado de conciencia; mas la interdependencia de la conciencia y del cerebro se limita a esto; la suerte de la conciencia no se halla por ello ligada a la suerte de la materia cerebral. En fin, la conciencia es esencialmente libre, es la libertad misma; pero no puede atravesar la materia sin detenerse en ella, sin adaptarse a ella; esta adaptación es lo que llamamos intelectualidad; y la inteligencia, volviéndose hacia la conciencia en acción, es decir, libre, la hace naturalmente penetrar en los marcos, en donde suele ver que la materia se ingiere. Así, pues, percibirá siempre la libertad bajo la forma de necesidad; desatenderá siempre lo que en el acto libre haya de novedad o de creación, y sustituirá siempre a la acción misma una imitación artificial

aproximada, obtenida componiendo lo viejo con lo viejo y lo mismo con lo mismo. Así, para una filosofía que se esfuerce en reabsorber la inteligencia en la intuición, muchas dificultades se disipan o se atenúan. Pero una doctrina semejante no sólo facilita la especulación. Nos da también más fuerza para la acción y la vida. Porque, con ella, no nos sentimos ya aislados en la humanidad, la humanidad tampoco nos parece aislada en la naturaleza. Así como el más pequeño grano de polvo es solidario de nuestro sistema solar entero, arrastrado con él en ese movimiento indiviso de descenso que es la materia misma, así también todos los seres organizados desde el más humilde al más encumbrado, desde los primeros orígenes de la vida hasta la época en que vivimos y en todos los lugares como en todos los tiempos, no hacen más que presentar a la vista un aliento único, inverso del movimiento de la materia, y, en sí mismo, indivisible. Todos los vivientes se sostienen unos a otros, todos ceden al mismo formidable empuje. El animal toma su punto de apoyo en la planta, el hombre cabalga sobre la animalidad, y la humanidad entera en el espacio y en el tiempo es un inmenso ejército que galopa en torno de cada uno de nosotros en una carga arrolladora, capaz de atropellar todas las resistencias y de franquear innumerables obstáculos, quizá la muerte misma".